CULTES, MYTHES

ET

RELIGIONS

SALOMON REINACH
MEMBRE DE L'INSTITUT

CULTES, MYTHES ET RELIGIONS

TOME DEUXIÈME

OUVRAGE ILLUSTRÉ DE 30 GRAVURES DANS LE TEXTE

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1906

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Manuel de Philologie classique, 2 vol., 1883-1884.

Traité d'épigraphie grecque. 1885.

Grammaire latine, 1886.

La colonne Trajane. 1886.

Conseils aux voyageurs archéologues, 1886.

Catalogue sommaire du musée de Saint-Germain, 1887 (3e éd., 1899).

E. Pottier et S. Reinach, *La nécropole de Myrina*, 2 vol., 1887.

Atlas de la province romaine d'Afrique, 1888.

Voyage archéologique en Grèce et en Asie Mineure. 1888.

Esquisses archéologiques, 1888.

Époque des alluvions et des cavernes, 1889.

Minerva, 1889 (5e éd., 1905).

Les Gaulois dans l'art antique, 1889.

L'histoire du travail en Gaule, 1890.

Peintures de vases antiques, 1891.

Kondakof, Tolstoï, S. Reinach, *Antiquités de la Russie méridionale*, 1891.

Chroniques d'Orient, 2 vol., 1891, 1896.

Antiquités du Bosphore cimmérien, 1892.

L'origine des Aryens, 1892.

A. Bertrand et S. Reinach, *Les Celtes*, 1894.

Bronzes figurés de la Gaule romaine, 1894.

O. Montelius et S. Reinach, *Les temps préhistoriques en Suède*, 1895.

Epona, la déesse gauloise des chevaux, 1895.

Pierres gravées, 1895.

La sculpture en Europe avant les influences gréco-romaines, 1896.

Répertoire de la statuaire grecque et romaine, 3 vol., 1897-1904.

Répertoire des vases peints grecs et étrusques, 2 vol., 1899-1900.

Guide illustré du Musée de Saint-Germain, 1899.

H. C. Lea, *Histoire de l'Inquisition*, trad. par S. Reinach, 3 vol., 1900-1902.

La représentation du galop, 1901.

L'album de Pierre-Jacques, 1902.

Recueil de têtes antiques, 1903.

Le Musée chrétien de Saint-Germain, 1903.

Un manuscrit de la bibliothèque de Philippe le Bon à Saint-Pétersbourg, 1904.

Apollo, histoire générale des arts, 1904.

Répertoire des peintures du moyen âge et de la Renaissance, t. I, 1905.

INTRODUCTION

Aux trente-cinq articles ou mémoires réunis dans le volume précédent, le présent volume en ajoute trente-cinq autres. Je me suis fait un devoir de n'en admettre aucun qui ne renfermât, du moins à mon avis, quelques idées personnelles ; c'est ce qui m'excusera d'en publier plusieurs qui sont fort courts et d'autres qui sont des comptes-rendus.

Dans cet ensemble, la mythologie celtique n'est pas représentée, bien qu'il en soit question à propos du serpent cornu (n° VIII). La plupart des essais sont relatifs à la religion des peuples arriérés de nos jours, à celle des Grecs, des Romains et des Hébreux ; quelques-uns concernent le christianisme ; d'autres enfin se rapportent à la mythologie figurée. Le n° XIV est purement philologique ; le n° XXVIII est plutôt un chapitre de l'histoire économique de l'empire romain ; mais comme il en résulte une date certaine pour la rédaction la plus récente de l'Apocalypse, j'ai cru pouvoir lui faire une place dans ce recueil.

Plusieurs critiques, tous bienveillants, se sont occupés du précédent volume[1] ; l'un d'eux l'a fait avec un soin et une compétence qui m'obligent à tenir grand compte de ses objections. C'est M. Andrew Lang. Il est vrai qu'il n'a pas signé son article, publié dans l'*Athenaeum* du 22 avril 1905 (p. 501-503) ; mais M. A. Lang n'a pas besoin de signer ; son style personnel vaut une signature. La lecture de dix lignes de son compte-rendu m'a suffi pour soulever le voile ; il ne m'en voudra pas de l'appeler ici par son nom.

M. Lang est peut-être, de tous les savants contemporains, celui qui a le plus fait pour répandre la connaissance du totémisme ; mais il craint qu'on se soit trop hâté d'en tirer des conséquences,

1. Je dois, de ce chef, des remerciements à M. Goblet d'Alviella, à M. L. Dubner, à M. Cumont, etc.

notamment en ce qui concerne le sacrifice de communion et la domestication des animaux.

Il rappelle d'abord ce que M. Tylor écrivait en 1898 : « Jusqu'à ce que le sacrifice totémique ait été démontré par quelque preuve plus solide, on fera mieux de le laisser de côté en théologie spéculative » — et M. Lang ajoute : « en sociologie spéculative ». Je regrette qu'il n'ait pas insisté sur cette objection. Depuis que le génie de Robertson Smith a reconnu le sacrifice de communion chez les Sarrasins d'avant Mahomet et dans certains cultes gréco-romains, les preuves à l'appui de sa découverte se sont multipliées non seulement en Australie — où l'on a signalé un exemple complet du sacrifice et de la manducation du *totem* — mais par l'analyse plus attentive des mythes grecs fondés sur des rituels. J'ai montré, pour ma part, que les mythes de Zagreus, d'Orphée, de Penthée, d'Actéon[1] dérivent de rites de communion très anciens ; si M. Lang veut bien examiner à loisir le long mémoire que j'ai consacré à la mort d'Orphée (p. 85-122 de ce volume), je crois qu'il reconnaîtra avec moi que le mystère est éclairci et que ma solution pourrait presque prétendre à l'évidence, alors même que des faits parallèles d'ethnographie ne viendraient pas la confirmer. Je sais bien — et je n'ai pas voulu taire — qu'il résulte de là de graves conséquences pour le christianisme. Non seulement cette religion se rattache ainsi, par le sacrifice de communion qui en est le centre, aux cultes populaires et mystiques de l'antiquité, aux croyances de paysans et d'esclaves sous-jacentes au paganisme ou au mosaïsme officiels, mais elle rentre, si l'on peut dire, dans le grand courant des religions universelles et cesse d'offrir une énigme à la raison. Bien plus : une fois que le sacrifice du dieu ou du héros (Adonis, Atys), dans les cultes païens, paraît dénué de toute réalité historique, puisqu'il n'est que la traduction anthropomorphique du sacrifice périodique du totem, la bonne foi exige que l'on ne considère pas autrement le sacrifice qui fait le fond du christianisme. La croix du Golgotha ne disparaît pas de l'histoire, puisqu'elle la domine depuis près de vingt siècles et la dominera longtemps encore ; mais elle perd, aux yeux de l'historien, toute réalité tangible. Les chrétiens des premiers temps de l'Église qui, sous le nom de Docètes, niaient la matérialité de Jésus fait homme, avaient plus raison qu'ils ne le

1. Le mémoire relatif à Actéon est destiné au troisième volume de cet ouvrage ; je l'ai lu à l'Académie des Inscriptions au mois d'août 1905.

croyaient eux-mêmes. Ces Docètes ont élevé la voix de très bonne heure, ce qui serait inadmissible si la Passion et la Résurrection de Jésus eussent été relatées et certifiées par d'authentiques témoins. C'est pour leur répondre que fut inséré dans le quatrième Évangile, et là seulement (xx, 24-29), l'épisode de l'incrédulité de saint Thomas, convaincu par le toucher après avoir refusé son assentiment à des témoignages. « Heureux, lui dit Jésus, ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru ! » La leçon s'adresse aux Docètes, dont le nom ne paraît que tardivement dans les controverses, mais dont la doctrine était si ancienne que saint Jérôme la faisait remonter à l'époque des apôtres, « alors que le sang de Jésus n'était pas encore sec en Judée[1] ».

En ce qui concerne le totémisme des peuples sauvages, M. Lang demande que chaque cas allégué soit soumis à une critique sévère ; qu'on examine si les animaux épargnés, élevés, tués, pleurés, etc. sont réellement des *totems*, et non les animaux familiers de tel individu ou de tel groupe d'individus (*naguals*, *manitous*, *nyarongs*). « Nous ne pouvons pas dire que telle ou telle coutume de l'antiquité classique soit une survivance du totémisme tant que nous n'avons pas démontré l'existence de cette coutume dans une société totémique, puisque, pour avoir survécu, elle doit d'abord avoir existé.... La tribu sauvage, en tant que tribu, n'a pas de totem en Australie. En Afrique, la tribu a souvent, en tant que tribu, un animal vénéré qui lui donne son nom. D'après ces analogies africaines, les *Hirpini* (loups) du Samnium peuvent offrir une survivance très modifiée du totémisme, et il peut en être de même de certaines *gentes* romaines, comme celle des Porcii ; cela est également vrai pour les nomes égyptiens. Il y a là des présomptions légitimes de survivances totémiques ; mais cela n'est plus vrai quand on allègue l'usage de Samoa, consistant à élever des hiboux comme oiseaux d'augure. Les oiseaux d'augure de Bornéo et de Rome ne semblent pas pouvoir être rattachés avec certitude au totémisme ». Plus bas, M. Lang m'approuve d'avoir révoqué en doute le caractère primitif de l'idée sauvage qui fait du *totem* un ancêtre ; il croit comme moi que c'est une explication naïve suggérée par l'existence de certains *tabous* ou par les désignations traditionnelles de certains clans.

Je ne suis pas loin d'être d'accord avec M. Lang. Il est toujours

1. Hieron., *Adv. Lucifer.*, 23. Voir aussi I Jean, IV, 2, et II Jean, 7, où se révèle la préoccupation du docétisme.

téméraire d'affirmer qu'*un* fait ou *un* nom comporte une explication totémique. Parmi les faits qu'ont recueillis de notre temps les ethnographes et les voyageurs, il en est sans doute beaucoup qui, mieux connus dans leurs détails, comporteraient des interprétations toutes différentes. Mais c'est précisément pour ce motif que, dans mes études sur le totémisme, j'ai pris le plus possible, pour point de départ, les faits relatés par les auteurs *grecs et romains*. Ces auteurs n'avaient pas de théories ; ils ne se doutaient pas de ce que nous appelons le totémisme ; mais ils notaient, comme des curiosités, les rites et les usages qui leur paraissaient sortir du commun. Or, quand même l'ethnographie ne nous aurait rien appris sur le totémisme moderne, la masse des faits rapportés par les écrivains classiques où les animaux et les végétaux jouent, à un titre quelconque, un rôle tutélaire, suffirait à autoriser la théorie d'ensemble que j'ai présentée du totémisme primitif, jusqu'au jour où l'on aura proposé une autre théorie qui rende également compte de tous ces faits. Il est possible, il est même probable que tous les oiseaux d'augure ne sont pas d'anciens totems ; mais il est certain que les anciens totems, animaux protecteurs de la tribu ou du clan, ont rendu, entre autres services, à leurs fidèles celui de leur signifier l'avenir, comme la vache (*bous*) qui conduisit Cadmus à Thèbes de *Béotie*, comme le loup (*hirpus*) qui guida les *Hirpini* du Samnium (t. I, p. 25). Le rôle de guide étant souvent attribué à des oiseaux — par exemple au VI[e] livre de l'*Énéide*, où deux colombes guident Énée, fils de la déesse-colombe — il me semble naturel et nécessaire de voir là le principe de la divination exercée par les oiseaux. Une fois le principe admis, l'idée lancée, les hommes n'auraient pas été des hommes s'ils n'avaient généralisé leur « découverte » et demandé à d'autres oiseaux, totémiques ou non, les services qu'ils croyaient tirer de quelques-uns.

La doctrine qui explique par le totémisme la domestication des animaux et celle des plantes a été, comme je l'ai déjà dit, indiquée en quelques mots par M. Frazer, admise par M. Galton, développée par M. Jevons, enfin reprise en France et peut-être complétée par moi. J'ai eu plusieurs fois l'occasion de l'exposer à des naturalistes qui n'en avaient jamais entendu parler et j'ai éprouvé une vive satisfaction à constater l'effet presque foudroyant qu'elle faisait sur eux ; ils semblaient se frotter les yeux, comme des hommes qui, sortant des ténèbres, sont brusquement conduits au

grand jour. Cette doctrine est, en effet, si simple, si séduisante qu'elle apparaît comme une révélation et la force qui s'en dégage est d'autant plus grande qu'on ne voit point par quelle autre hypothèse la remplacer. Pourtant, M. Lang n'est pas convaincu. C'est en Australie, écrit-il, que nous devons d'abord étudier le totémisme. « Or, M. Reinach peut-il citer un seul fait australien d'un homme domestiquant une plante ou un animal, prenant pour favori un animal ou un végétal, par la raison que c'est son totem ou celui de son clan ? » M. Lang ne connaît qu'un exemple, et il est douteux. D'autre part, dans les sociétés totémiques, les mâles épargnent le *totem* du père tandis que les femmes le tuent; comment donc le totémisme a-t-il pu conduire à la domestication ? L'animal ne pourrait être épargné et domestiqué qu'au cas où son propriétaire serait un *homme-médecin*, qui le protégerait contre les appétits des hommes et des femmes enrégimentés sous d'autres *totems*. Enfin, chez les Bantous d'Afrique par exemple, qui ont domestiqué le mouton et le bœuf, nous ne trouvons pas de tribus portant les noms du bœuf ou du mouton, mais des tribus qui se réclament d'animaux sauvages, le babouin, le crocodile, le lion. Que sont devenues celles où, si la théorie est exacte, la domestication du mouton et du bœuf se serait effectuée? — La conclusion de M. Lang mérite d'être traduite intégralement : « Nous ignorons comment les animaux ont été domestiqués, mais il n'est pas prouvé que cela soit un effet de totémisme. L'explication de M. Reinach n'est pas, comme il le dit, *la plus simple et la plus naturelle*. Elle ne peut être acceptée : 1° jusqu'à ce que nous ayons la preuve de la diffusion des repas totémiques de communion ; 2° jusqu'à ce que nous sachions comment les animaux *totems* apprivoisés ont échappé aux atteintes de tribus ou de groupes dont les *totems* étaient des animaux sauvages ; 3° et comment les tribus ou groupes qui n'ont pas d'animaux domesticables comme *totems* en sont venus à domestiquer les animaux utiles qui n'étaient pas leurs *totems* à eux. » M. Lang concède cependant qu'on peut supposer une tribu entière, occupant une vaste étendue de territoire, qui, ayant le mouton pour *totem*, l'aurait domestiqué et en aurait transmis la possession aux tribus voisines ; il en a pu être ainsi, dit-il, dans un nome de l'Égypte ; « mais M. Reinach admet-il qu'un pareil état de choses ait existé dans tous les centres primitifs de domestication des différents animaux ? »

Je n'hésite pas à répondre que j'admets cela. La domestication des animaux et des plantes ne s'est pas opérée une seule fois en un seul point du globe ; mais le nombre des centres où elle s'est effectuée successivement, d'où elle a rayonné alentour, est forcément très restreint. Il faut, en effet, pour que la domestication soit possible, que plusieurs conditions peu ordinaires se trouvent réunies : la présence de l'animal ou de la plante domesticable, mais encore sauvage ; un premier *synoikismos*, un premier groupement religieux et politique qui aura fait prévaloir les scrupules alimentaires de la majorité, ou de la partie la plus influente de la population[1] ; un isolement relatif de ce groupe, ou, du moins, une cohésion suffisante entre ses membres pour écarter les incursions des groupes étrangers. Ces conditions ont certainement été remplies, puisque nous trouvons des animaux, comme le sanglier, dont le culte est commun à des nations entières, et que le porc, ou sanglier domestiqué, est resté *tabou*, c'est-à-dire sacré et intangible, chez des peuples comme les Hébreux et les Syriens. Le *totem* a pour conséquence logique le *tabou* alimentaire ; le *tabou*, qui survit souvent au *totem*, parce qu'il est un usage et non une croyance, permet logiquement de remonter au *totem*. En Australie, il n'y a pas d'animaux domesticables ; si l'on ne trouve pas d'animaux sauvages élevés comme favoris — ce dont je doute, vu l'équipement des sorciers australiens — n'est-ce point qu'on y a renoncé à cause du caractère insociable des animaux indigènes ? Quant aux peuples d'Afrique qui ont des animaux domestiques, mais dont les tribus portent seulement des noms d'animaux sauvages, il faut observer, d'abord, que ces peuples ne sont pas totémistes, mais offrent seulement des survivances de totémisme. Qui nous dit que les noms de tribus ayant élevé des animaux domestiques n'ont pas disparu par le fait même de la domestication, qui porte partout un coup mortel au totémisme ? Qui nous dit que ces Bantous à *totems* féroces ne doivent pas leurs animaux domestiques au contact d'autres

1. M. Jevons a rappelé à M. Lang que, chez les Aruntas d'Australie et quelques autres tribus de la grande île, il arrive que les clans totémiques d'une tribu demandent au clan qui a tel animal pour totem la permission de manger de cet animal (*The Athenaeum*, 29 avril 1905, p. 534). Que le clan en question devienne le plus influent, toute la tribu se conformera à ses scrupules ; en matière de totems comme en toute matière, il finit toujours par se produire une sélection.

peuples plus civilisés? Je considère comme absurde l'ancienne théorie, sans cesse répétée dans les ouvrages d'enseignement, qui fait venir d'Asie en Europe, comme dans un seul convoi sorti de l'Arche de Noé, tous les animaux domestiques, toutes les plantes cultivables ; mais l'histoire du chameau, l'histoire de la pomme de terre et bien d'autres plus récentes ne sont-elles pas là pour nous enseigner que les plantes et les animaux domestiques voyagent; que la connaissance s'en transmet de proche en proche et de peuple à peuple, que les inventeurs, en cela comme en toutes choses, n'ont pas gardé pour eux le bénéfice de leurs inventions?

On a prétendu que le blé poussait à l'état naturel en Babylonie et qu'il ne poussait que là ; d'où l'hypothèse que tout le blé de l'ancien monde serait d'origine babylonienne. En théorie, cela serait parfaitement admissible ; dans l'espèce, je n'en crois rien, parce que la plante, aujourd'hui disparue, dont le culte et la culture ont fait le blé, paraît avoir existé en Europe dès l'époque quaternaire et que les survivances du culte du blé sont telles en Europe qu'il ne peut s'agir, pas plus que dans le cas du chêne, d'une espèce importée. Le maïs et la pomme de terre nous sont venus d'Amérique ; ces plantes ne sont pas l'objet d'un culte en Europe. Mais nous avons encore pour le blé, et pour le pain que l'on fait avec le blé, une sorte de respect superstitieux ; nous enseignons aux enfants qu'il ne faut pas « jeter le pain du bon Dieu » ; nous hésitons à fouler aux pieds un morceau de pain. Recourant aux textes, nous y trouvons une trace certaine non seulement du culte, mais de l'adoration et de l'exaltation (au sens chrétien) de l'épi de blé. Dans les *Philosophoumena*, ouvrage du III[e] siècle de notre ère, il est question du spectacle final offert aux initiés des mystères d'Eleusis, « le plus grand, le plus merveilleux et le plus parfait mystère de l'époptie : » c'est l'épi de blé, moissonné en silence, que l'hiérophante présente à la foule assemblée[1]. Pour qui connaît le caractère archaïque des mystères grecs, ce passage prend une importance considérable comme attestant un très ancien culte de l'épi. Dans d'autres mystères, nous savons que les initiés devaient manger ou boire quelque chose et que cette substance, solide ou liquide, leur était offerte

1. *Philosophoumena*, éd. Miller, p. 115 ; cf. *L'Anthropologie*, 1905, p. [illegible] ; Foucart, *Mystères d'Éleusis*, I, p. 15. M. Foucart n'a pas tenu compte de l'indication du texte grec sur le silence religieux (ἐν σιωπῇ τεθερισμένον στάχυν) ; voir, à ce sujet, Cassel, *Mischle Sindbad*, p. 51 et suiv.

dans des récipients consacrés[1]. L'analogie avec le rite chrétien de la communion est indéniable; comme ce rite ne peut être une création *ex nihilo* et qu'il ne paraît ni dans le judaïsme, ni dans le paganisme officiel, il est évident, même *à priori*, qu'il a dû être emprunté au paganisme non officiel, c'est-à-dire aux mystères, et que ceux-ci, ou du moins certains d'entre eux, comportaient l'exaltation d'une substance divine par le prêtre et l'absorption de cette substance par les fidèles. L'assimilation du pain et du vin à la chair et au sang du dieu immolé doit être elle-même bien plus ancienne que le christianisme.

Si la religion est à l'origine de la culture des céréales et de l'élevage, je crois qu'on peut en reconnaître aussi l'action bienfaisante dans les pratiques de l'agriculture et de l'industrie. L'expérience seule ne peut avoir enseigné aux hommes à bêcher et à labourer la terre pour en accroître la fécondité ; ce furent des rites superstitieux avant d'être des procédés utilitaires et c'est raisonner au rebours des vraisemblances que de considérer les rites agraires encore existants comme postérieurs à l'idée des travaux qu'ils accompagnent. Il me semble que la greffe, principe de l'arboriculture scientifique, est elle-même, à l'origine, un rite religieux, une sorte de mariage sacré, d'*hiérogamie* comme disaient les Grecs, accompli entre deux végétaux de même famille. Les exemples de greffe accidentelle qu'offre la nature n'ont pu suffire à en suggérer l'idée ni surtout à en généraliser l'emploi.

La nature a également révélé à l'homme l'existence du feu, tantôt jaillissant de l'écorce d'un silex frappé, tantôt s'élevant de la terre ou descendant du ciel, tantôt promenant ses langues redoutables dans une forêt. Mais les premiers hommes qui, sous les climats les plus divers, ont recueilli le feu, l'ont entretenu, l'ont rallumé quand il s'éteignait, l'ont fait servir à la cuisson des aliments et à d'autres usages, n'étaient pas des ingénieurs naïfs : c'étaient des magiciens[2]. Le culte du feu en a précédé l'usage pratique, comme le culte des céréales en a précédé et

1. « J'ai mangé dans le *tympanon*, j'ai bu dans la *kymbalos* ; j'ai bu le *kykéon* ; j'ai pris (quelque chose) dans la ciste ; ayant goûté (de quelque chose), je l'ai déposé dans le *kalathos*. » Cf. plus bas, p. 127-128.

2. Le premier mouvement de l'homme primitif, à la vue du feu, dut être de s'enfuir ; celui qui recueillit et rapporta dans sa caverne un tison brûlant encore voulut, comme Prométhée, s'emparer de la force divine qui se manifestait par le feu.

préparé la culture. Il suffit, pour s'en convaincre, de rappeler la diffusion des cultes sabéens chez tant de peuples, et chez d'autres, qui y ont renoncé de bonne heure, celui du foyer qui en est une forme. Dans le collège des Vestales romaines survivent les rites d'une religion préhistorique qui confiait à des vierges l'entretien du feu sacré de la tribu. Elle survit aussi, bien qu'oubliée et presque méconnaissable, dans la petite lampe toujours allumée de l'autel chrétien :

> *Emblème consolant de la bonté qui veille,*
> *Pour recueillir ici les soupirs des mortels* [1].

On peut voir, par l'exemple du feu des Vestales, combien est anti-historique, pour ne pas dire ridicule, toute explication des rites par des symboles. Aux yeux de Cicéron ou de Sénèque, le feu du temple des Vestales était un symbole ; preuve suffisante qu'à l'origine il était autre chose. Ce feu primitif, entretenu suivant des rites compliqués par des vierges, était *le feu* par excellence, le feu tutélaire, une réalité ayant une âme, c'est-à-dire une efficacité magique, une *vertu*. Il n'est pas moins absurde de parler de symbolisme à propos de l'institution des sacrements. L'exégèse symboliste, en matière religieuse, n'est qu'un compromis imaginé par des rationalistes honteux qui veulent ménager les illusions du passé sans y souscrire et en perpétuer les effets au profit de ceux qui les exploitent.

Après la conquête du feu, la plus grande découverte de l'humanité fut celle des métaux. On l'explique ordinairement par une succession de hasards heureux, en oubliant que l'humanité primitive, n'ayant aucune idée de l'utilisation industrielle des métaux, ne pouvait en arriver là du premier coup. J'ai moi-même autrefois attribué la découverte du bronze à je ne sais quel « hasard heureux » qui fit fondre ensemble de l'étain et du cuivre ; mon excuse, c'est que personne, à ma connaissance, n'a encore proposé de théorie moins invraisemblable. Aujourd'hui, toute la métallurgie primitive me semble un chapitre de l'histoire des religions [2]. L'or et l'étain se trouvent en paillettes à l'état natif ; on les a recueillis comme des talismans, des fétiches (car le talisman a précédé l'objet de parure). On a soumis ces métaux à l'action du

1. Lamartine, *Le Temple* (*Premières Méditations*, XXV), v. 19-20.
2. Comparez les traditions grecques sur les Chalybes, Dactyles et Telchines le Tubalcaïn des Hébreux, etc.

feu, au cours d'opérations magiques; ainsi naquit l'idée de traiter de même les minerais de cuivre, qui sont très abondants dans la nature, et d'en dégager le métal brillant qui ressemble à l'or. Ce n'était pas de la chimie, mais de l'alchimie, c'est-à-dire, en somme, de la chimie religieuse, science dont on place souvent la naissance au déclin de l'antiquité classique, alors qu'il n'y eut là qu'une renaissance, ou plutôt l'avènement, dans la littérature écrite, d'une science magique longtemps transmise, à titre exclusif, par la tradition et par l'exemple. L'alchimie primitive, absolument étrangère à toute application industrielle, chercha à marier des substances divines par l'action du feu, à opérer, dans ce domaine, des *hiérogamies* analogues à celle qui conduisit les agriculteurs à la découverte de la greffe. L'alliage du bronze fut un des résultats de leurs efforts. Ce métal resta longtemps sacré, même après qu'il fut devenu un métal usuel et l'un des instruments les plus efficaces du progrès humain. Il y a donc, à mon avis, un parallélisme étroit entre ces grandes conquêtes de l'humanité, la domestication des animaux et des plantes, l'utilisation et la combinaison des métaux; partout, c'est la religion qui commence et c'est la société laïque qui hérite des bienfaits de la religion.

Je me contente d'indiquer ici en quelques mots des idées qui demanderaient à être développées longuement; j'espère trouver le temps de le faire un jour. Mais je ne veux pas laisser passer l'occasion de dire une fois de plus quelle part immense je fais à la religion même dans l'histoire matérielle de l'humanité. Lorsque mon cher maître et ami M. d'Arbois de Jubainville, rendant compte du précédent volume dans la *Revue celtique*, me reproche d'accorder trop d'importance aux faits religieux, me rappelle l'adage *primum vivere, deinde theologizare*, il me prouve qu'un savant éminent de nos jours peut être encore imbu des idées du XVIII[e] siècle[1] au point de méconnaître que la religion a été la nourrice et l'éducatrice de l'humanité. Il ne faut donc pas énoncer cette vérité en

1. Ces idées sont celles de Voltaire comme celles de Rousseau; ces grands esprits se rencontraient dans l'erreur. « Il a fallu, écrit Voltaire (*Essai sur les Mœurs*, t. I, p. 14 de l'éd. de Kehl), des forgerons, des charpentiers, des maçons, des laboureurs, avant qu'il se trouvât un homme qui eût assez de loisir pour méditer ». Qu'aurait dit Voltaire des Aruntas d'Australie, qui n'ont ni animaux domestiques ni céréales, mais dont la vie s'écoule en cérémonies religieuses très compliquées? Dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Rousseau, prétendant raconter l'histoire des sociétés humaines, n'y fait pas la moindre place à la religion.

passant et une seule fois, mais y insister, y revenir sans cesse, travailler à détruire les préjugés contraires et ne pas craindre de se répéter en les combattant.

L'histoire de l'humanité est celle d'une *laïcisation* progressive, qui est loin encore d'être accomplie. A l'origine, toute l'atmosphère où elle se meut est comme saturée d'animisme, et l'animisme, je l'ai montré, a pour conséquences logiques les *tabous*, le totémisme et les progrès matériels que le totémisme a seul permis de réaliser. Mais l'humanité n'est pas restée passive en présence des mille forces spirituelles dont elle se sentait environnée, de la bienveillance précaire ou de l'insidieuse hostilité de la nature. Elle a trouvé un auxiliaire dans une fausse science qui est la mère de toutes les vraies sciences, la magie. Qu'est-ce que la magie ? Je n'en connais pas de définition courte que me satisfasse ; je veux en proposer une. La magie est la stratégie de l'animisme. Je devrais peut-être dire : *la stratégie et la diplomatie*, si je ne savais que la diplomatie, telle qu'on l'entend depuis de longs siècles, n'est qu'une forme pacifique de la stratégie. Grâce à la magie, l'homme prend l'offensive contre les choses, ou plutôt il devient comme le chef d'orchestre dans le grand concert des esprits qui bourdonnent à ses oreilles. Il leur commande et croit s'en faire obéir. Quand cette illusion sera devenue, même en très petite partie, une réalité vérifiable par l'expérience, la science naîtra de la magie et commencera, au détriment de sa mère, cette longue évolution vers la laïcité qui se poursuit encore sous nos yeux. Ceci tuera cela ; mais, sans cela, ceci n'eût point existé.

De cette manière d'envisager l'évolution humaine, assez semblable à celle du positivisme, découlent, dans l'ordre pratique, certains devoirs de conduite, en premier lieu celui d'enseigner le respect des religions, tout en persuadant aux hommes qu'elles ont fait leur temps, partout, du moins, où l'origine purement humaine peut en être reconnue et démontrée.

Le courant qui descend de la religion au rationalisme n'emporte pas à la fois et d'une vitesse égale toutes les fractions de l'humanité, ni toutes les parties, toutes les classes d'un même peuple. C'est là une vérité évidente ; les Polynésiens en sont encore à l'état religieux des Grecs bien avant Homère et la religion des esclaves romains retardait de plusieurs siècles sur celle de leurs maîtres. Mais cette vérité a été généralement méconnue, ainsi que

les conséquences qui en résultent ; c'est pourquoi, lorsqu'on considère l'histoire religieuse de l'humanité dans son ensemble, on croit souvent constater des régressions, là où il ne s'agit que de mélanges. Au v^e siècle, avec Périclès et Anaxagore, la petite aristocratie des citoyens d'Athènes était arrivée au rationalisme, sous le couvert d'un polythéisme décoratif qui n'imposait plus de sacrifices à la raison. Mais les aristocraties, celles surtout qui font la guerre, ont une tendance naturelle à décliner numériquement ; d'autre part, elles exercent vers le dehors une sorte d'action aspirante qui leur apporte des recrues mal préparées. Dès l'époque de Platon, une réaction religieuse se fait sentir ; alors qu'Aspasie, maîtresse de Périclès, était l'amie du libre-penseur Anaxagore, Phryné, maîtresse de Praxitèle, s'initiait à des superstitions orientales. Platon lui-même fait une large part à l'orphisme, religion populaire, enseignant une eschatologie puérile, et donne une forme littéraire à de vieilles doctrines mystiques, qui semblent, avec lui, monter des bas-fonds pour pénétrer dans l'Académie. Ce mouvement s'accéléra surtout après Alexandre, par l'effet des conquêtes rapides où l'hellénisme expia son extension en s'affaiblissant. Rome nous offre le même spectacle. Au I^er siècle avant et au I^er siècle après notre ère, il existe à Rome une société « intellectuelle », nourrie des leçons de la philosophie grecque, qui est devenue franchement rationaliste. Mais cette société dédaignait les millions d'hommes qui s'agitaient à son ombre et ne s'est jamais préoccupée de les instruire. L'histoire du Haut Empire est celle de la ruine des classes dirigeantes, plus exposées que les autres aux sanguinaires folies des empereurs et où, d'ailleurs, la sève prolifique était tarie. A Rome comme à Athènes, mais sur un plus vaste théâtre, l'aristocratie hellénisée fut submergée, dès le second siècle, sous un afflux d'éléments nouveaux et de moindre culture, qui tantôt apportèrent ou accueillirent les superstitions de l'Orient — *in Tiberim defluxit Orontes* — tantôt donnèrent crédit aux religions populaires qui grouillaient sous le paganisme officiel [1]. Quand la population de l'Empire romain, au IV^e siècle, se composa surtout de Mithraïstes, d'Isiaques et de chrétiens, ce ne fut une régression qu'en apparence; les libres-penseurs ne s'étaient pas convertis à

1. Cela apparaît nettement dans Juvénal. Il ne se plaint pas seulement de l'invasion des cultes orientaux, mais s'indigne d'entendre un Romain jurer sans cesse par la déesse gauloise Epona.

l'un de ces cultes; mais les adeptes de ces cultes s'étaient élevés dans l'édifice social jusqu'à imposer silence aux libres-penseurs.

Après le triomphe du christianisme, même pendant les siècles les plus sombres du moyen âge, il n'y eut pas de véritable régression, car les barbares qui avaient forcé en foule les portes de la cité antique trouvèrent dans le christianisme une religion beaucoup plus évoluée que la leur et où l'absence relative de *tabous* gênants, de pratiques abêtissantes et oppressives, constituait, malgré les apparences, un progrès dans la voie du rationalisme.

A la veille de la Réforme, la société policée de Florence et de Rome était plus qu'à demi rationaliste : c'est alors que les petits nobles et les paysans allemands, naissant à la vie intellectuelle, adoptèrent une forme plus stricte, c'est-à-dire moins évoluée du christianisme et, par le grand mouvement de la Réforme, étouffèrent le rationalisme renaissant. Il fallut attendre le XVIII[e] siècle pour le voir triompher à nouveau, cette fois dans presque toutes les capitales de l'Europe. Mais la Révolution survint, préparée par les philosophes, accomplie par ceux que Voltaire appelait « la canaille » et qu'il méprisait, non pour leur pauvreté, mais pour leur superstition et leur ignorance. Une fois de plus, dans une société rapidement et démesurément élargie, les éléments arriérés prirent le dessus sur les autres; ainsi la réaction religieuse, qui remplit une bonne partie du XIX[e] siècle, fut préparée par la Révolution qui avait fermé les temples.

Toutefois, au cours du XIX[e] siècle, si les progrès du rationalisme furent faibles dans les couches supérieures des sociétés, ils commencèrent à se faire sentir dans les masses profondes, initiées, par le livre et par l'école, aux premières leçons de la science et de la critique[1]. Au XX[e] siècle, l'effet de cette infiltration du rationalisme dans le monde du travail manuel, chez les ouvriers et les paysans, se fait déjà sentir, non seulement dans l'Europe occidentale, mais même en Russie. Dans ce grand pays, où cent millions d'hommes sans instruction aucune, restés païens et chamanistes sous un christianisme superficiel, seront peut-être appelés

1. M. G. Lanson a parfaitement vu cela (*Histoire de la littérature française*, p. 755) : « La noblesse a été ramenée par les événements à la foi. Mais la bourgeoisie, dans l'ensemble, est restée voltairienne et le peuple l'est devenu. C'est bien Voltaire qui a tué chez nous la religion; il a révélé à la masse des esprits moyens qu'ils n'avaient pas besoin de croire, qu'ils ne croyaient que mécaniquement, par préjugé, habitude et tradition : et c'était vrai ».

demain à régler les destinées de l'État, on peut craindre de voir se reproduire ce qui s'est passé en France au lendemain et par l'effet de la Révolution de 1789 : les hautes classes et la bourgeoisie rationalistes subiront l'assaut et, par suite, l'influence dégradante d'un flot de paysans superstitieux. Quoi qu'il arrive, cependant, il n'y aura pas régression, mais mélange — mélange d'une élite policée et rationaliste avec une multitude ignorante et crédule — jusqu'au jour où le livre et l'école auront achevé leur œuvre de pénétration qui, même dans le reste de l'Europe, est bien loin encore d'être accomplie.

Si tels sont les services qu'on peut demander au livre et à l'école, si ces puissants instruments de culture peuvent atténuer ou même prévenir les régressions apparentes, en accélérant l'évolution religieuse des classes inférieures, on voit qu'il y a place, dans la littérature et dans l'enseignement de nos jours, pour des hommes aussi préoccupés d'apostolat que l'étaient les *philosophes* du XVIIIe siècle, mais s'adressant à un public plus étendu et disposant d'une science mieux armée. Le rationalisme du XVIIIe siècle est une doctrine chétive, faite d'impertinences et de négations brutales, qui prétendit supprimer la religion sans en connaître l'essence, sans avoir aucune idée nette de sa genèse et de son développement. Grâce à la philologie, à l'anthropologie, à l'ethnographie, nous sommes aujourd'hui à même de soulever le voile qui cache encore à la plupart des hommes l'origine et la signification intime de leurs croyances, sans recourir à des hypothèses aussi saugrenues que celle d'un Dupuis, aussi plates et inadéquates que celle d'un Voltaire. *Si nous pouvons cela, nous le devons.* Profondément pénétré de cette vérité, je m'adresse aux juifs comme aux chrétiens, aux athées ignorants comme aux croyants doctes, pour leur annoncer la bonne nouvelle des religions dévoilées. Mille négations ne valent par une explication ; la seule découverte de Robertson Smith sur la communion, mise à la portée des intelligences les plus humbles, est plus apte à les affranchir que toutes les bouffonneries de Bolingbroke. Voilà pourquoi je publie ces volumes ; voilà pourquoi je les débite en conférences devant des auditoires populaires ; voilà pourquoi je me flatte de l'espérance que plusieurs années de ma vie n'auront pas été données en vain à ce travail.

Salomon REINACH.

Paris, fin octobre 1905.

La marche de l'humanité[1]

Si, après les développements où je suis entré sur les diverses formes de l'activité humaine aux débuts de la civilisation, je cherche à déterminer les caractères essentiels de la civilisation prise dans son ensemble, la première idée qui se présente à mon esprit est celle d'un progrès continu, facilité par la transformation incessante d'actes volontaires et réfléchis en instincts secondaires. Ainsi, l'homme moderne apprend à écrire; il lui faut pour cela appliquer sa volonté et sa réflexion à un but utile. Mais le jour où il sait écrire, il écrit sans effort et presque sans y penser; l'acte conscient s'est transformé en un acte mécanique et la volonté de l'homme se trouve allégée d'autant pour procéder à une nouvelle conquête. Au terme de ce développement, que trouverons-nous? Des instincts secondaires très nombreux, tous conformes à la nature élevée de l'homme et à son rôle social; en un mot, l'individu conformé aux fins de son milieu et, par là même, économisant les efforts intellectuels et physiques qui ne contribuent pas à la perfection de l'individu et de la société.

Cette économie d'efforts inutiles ou nuisibles est un des caractères les plus évidents de la civilisation. L'homme n'est pas et ne doit pas tendre à devenir une machine; mais l'œuvre de sa personnalité créatrice et inventive doit avoir, pour ainsi dire, comme *substratum* une activité réglée et raisonnable, qui, en lui épargnant des fatigues superflues, permette d'autant mieux à son intelligence de poursuivre son développement et ses fins propres.

Émile Augier a dit quelque part : « Que d'heureux on ferait

1. Leçon de clôture professée à l'École du Louvre, en juin 1902.

avec tout le bonheur qui se perd! » Maxime Du Camp a intitulé « Forces perdues » un de ses romans autrefois célèbres. Une société non civilisée n'est pas moins laborieuse qu'une société civilisée, c'est-à-dire qu'il ne s'y dépense pas moins d'énergie physique; il s'en dépense même peut-être davantage; mais cette dépense est mal réglée, il y a des efforts capricieux et sans but précis; il y a production, emploi, mais surtout déperdition de forces. L'inconscience de l'effort est à la fois l'idéal et le caractère des sociétés bien organisées. Cela est vrai aussi dans le domaine intellectuel. Herbert Spencer a fait observer que le sauvage n'a pas la mémoire moins richement meublée que le civilisé: seulement, elle est remplie de connaissances superflues, en particulier d'un certain nombre de notions que nous avons fixées par l'écriture et dont il est inutile de surcharger notre mémoire. Le problème tant agité de la pédagogie trouverait une solution rationnelle dans la même voie. *On répète qu'il y a aujourd'hui trop de choses à savoir, qu'il devient de plus en plus difficile de former l'esprit de la jeunesse sans lui imposer un travail excessif.* Cela tient à ce que les méthodes pédagogiques sont empreintes d'un extrême conservatisme et qu'on ne sait pas, dans cet ordre d'idées, substituer les locomotives aux diligences. Par exemple, il est absurde d'enseigner aux enfants les détails de la géographie, comme s'il n'existait pas de cartes auxquelles ils peuvent se reporter pour s'en instruire; au lieu d'enseigner la nomenclature géographique, il faudrait enseigner à se servir de cartes. Il faudrait surtout que chacun, dès l'école primaire, eût l'idée des ouvrages auxquels il peut et doit recourir pour chercher des informations sur une question qui le préoccupe. Le savant Walckenaer disait: « Il y a aujourd'hui trop de choses pour qu'on puisse les savoir toutes; mais on peut savoir où elles se trouvent ». Cette formule est extrêmement vraie et n'a pas encore reçu l'attention qu'elle mérite. Je suis persuadé que dans un cycle d'études de six ou sept ans je pourrais enseigner à un enfant bien doué ce que j'ai mis trente ans à apprendre; et je ne songe pas sans un profond regret à tous les tâtonnements, à toutes les pertes de temps

auxquels j'ai été condamné depuis l'enfance, faute de trouver auprès de mes maîtres successifs, dont quelques-uns furent des hommes illustres, l'enseignement méthodique et économe d'efforts que devrait inspirer la pédagogie moderne.

Dans le domaine religieux, la tendance à l'économie de l'effort n'est pas moins visible. Le sauvage est un homme tyrannisé et littéralement paralysé par les superstitions, par les innombrables esprits plus ou moins malfaisants dont il se croit entouré. Un premier progrès est réalisé par l'institution du sacerdoce, gardien de traditions religieuses communes à tout un groupe d'hommes ou de tribus. Les craintes chimériques dont s'alimente le sentiment religieux sont alors réduites en nombre, parce qu'elles sont étiquetées et classées; elles sont réduites en intensité, non seulement parce qu'elles se trouvent plus nettement définies, mais parce que le prêtre primitif paraît toujours comme un conciliateur entre l'humanité craintive et la divinité prompte à la colère. C'est à ce titre qu'on peut attribuer au sacerdoce des différents peuples un rôle émancipateur et libérateur auquel il ne songeait certainement pas, mais qu'il a néanmoins réalisé pour le plus grand bien des hommes. Chez les Australiens, là où le sacerdoce n'existe pas ou existe à peine, la plus grande partie de la vie des sauvages se passe dans l'accomplissement de rites, de cérémonies, d'initiations, de purifications, qui exigent un grand déploiement d'attention, de mémoire, de force musculaire, c'est-à-dire autant d'efforts inutiles. Chez le Grec et le Romain, comme chez l'Assyrien et l'Égyptien, cette activité religieuse est canalisée; il y a des jours et des heures réservés au commerce avec les dieux; le reste du temps, l'homme est libre et peut tourner son activité vers des fins plus pratiques. Pour les peuples européens, la grande émancipation religieuse date du triomphe du christianisme. Si, dans l'Empire romain et même dans l'Europe barbare qui l'entourait, il y avait un petit noyau d'hommes affranchis du joug écrasant des observances religieues, parce qu'ils pensaient librement, l'immense majorité de la population était encore soumise à des superstitions non seulement dégradantes,

mais absorbantes. Quatre-vingt-dix-neuf sur cent des sujets de l'Empire romain, sectateurs des divinités orientales ou des vieilles divinités du paganisme, consacraient aux fêtes, aux prières, aux sacrifices, aux mille observances du rituel une part notable de leur activité et de leur intelligence. Saint Paul arriva et rompit avec le ritualisme. Assurément, un ritualisme nouveau remplaça l'ancien; la terreur de l'au-delà, l'idée vague de la malveillance des esprits continua à peser sur les hommes; mais combien un chrétien du moyen âge est plus libre de ses actes qu'un païen de dix siècles antérieur! Les sacrifices sanglants sont supprimés; aucune fête religieuse n'impose plus la suspension absolue de la vie civile; on enseigne que Dieu veut être adoré en esprit et en vérité; on condamne, du moins en théorie, les pratiques superstitieuses; enfin, les interdictions alimentaires, si lourdes dans les religions orientales, ont presque complètement disparu. Chose plus importante encore : l'idée du sacerdoce, application de la grande loi de la division du travail, a fait de nouveaux progrès sous l'influence du christianisme. Dans l'antiquité classique, le citoyen est prêtre; il n'y a pas, ou il n'y a presque pas de sacerdoce professionnel (des prêtresses à vie comme les Vestales sont une exception). Au contraire, dans le christianisme, les fonctions sacerdotales sont sévèrement réservées à une classe d'hommes qui sont instruits en conséquence et qui supportent seuls le fardeau des relations de l'homme avec la divinité. Il n'est pas jusqu'à l'activité de la pensée religieuse, activité stérile pour le bien des sociétés, qui ne soit ainsi canalisée et restreinte. Le chrétien du moyen âge n'a pas à se former d'opinion sur les choses divines; il ne doit ni en connaître ni en discuter. Le prêtre lui enseigne ce qu'il doit croire, ce qu'il doit faire; non seulement l'initiative en matière religieuse n'est pas encouragée, mais elle est punie. L'hérétique, dit Bossuet, est celui qui a une opinion; l'Église ne veut pas d'opinions individuelles. A distance, cela paraît une tyrannie. Assurément, en imposant cette discipline de la foi, les illustres chefs de l'Église du moyen âge ont cru travailler au salut des âmes, non pas au progrès de l'humanité par

l'économie des efforts stériles ; mais c'est un des caractères des grands faits de la civilisation que les acteurs n'ont presque jamais conscience du rôle qu'ils jouent et du service qu'ils rendent. Pendant que l'Église pensait pour les fidèles, se préoccupait à leur place des insondables problèmes de la théologie, l'humanité travaillait à l'ombre de l'Église, poursuivait son émancipation matérielle et s'organisait pour une lutte moins inégale contre les forces indisciplinées de la nature. Le régime de la domination tyrannique des âmes a préparé leur affranchissement, en rendant possibles les progrès de la science et de l'industrie.

Ces progrès se sont accomplis surtout du XVIe au XIXe siècle, à une époque où la société laïque était rigoureusement distincte de la société religieuse, ou, du moins, était tenue de s'en distinguer. Rien n'autorise à penser qu'il doive en être autrement dans l'avenir. Ceux qui acceptent les religions révélées continueront à en recevoir l'enseignement sans avoir la prétention d'y contribuer ; les superstitions tendront de plus en plus à devenir un objet d'études pour les doctes, au lieu d'un réseau emprisonnant l'activité humaine ; mais, à côté de ceux qui reçoivent un enseignement sur les choses de l'au-delà, se multipliera le nombre de ceux qui, préoccupés des destinées terrestres de l'humanité, se consacreront, sans espoir de récompense et sans crainte de châtiment, à la mise en valeur de la terre qu'ils habitent, à l'amélioration des rapports entre les hommes, à l'économie de la souffrance et de l'effort.

Il n'est pas moins intéressant pour l'évolutioniste d'étudier la genèse des idées morales dans leurs rapports avec les phénomènes religieux. L'humanité croit d'instinct qu'il existe une relation intime entre la morale et la religion, malgré les philosophes qui voudraient constituer la morale comme une simple création de la raison. Cette relation a toujours existé et l'on ne peut dire qu'elle se soit affaiblie ; seulement, elle s'est modifiée et, là comme ailleurs, il s'est produit une spécialisation.

La morale est la discipline des mœurs. Qui dit discipline dit contrainte, influence exercée sur les hommes pour restreindre, dans un intérêt *sui generis* (qui est la moralité), leur

liberté d'action, tant à l'égard d'autrui qu'envers eux-mêmes. Une restriction de ce genre rentre dans la classe des tabous, dont les prohibitions ayant un caractère de moralité permanente ne sont qu'un cas particulier. Or, un trait caractéristique des anciennes législations religieuses, sans en excepter celle de la Bible, c'est de ne pas distinguer nettement les interdictions morales des autres, qui sont de nature superstitieuse ou rituelle. A l'appui de cette assertion, il suffit d'ouvrir le Lévitique ou le Deutéronome. Voici un exemple (*Deut.* 22) :

« Si tu vois le bœuf ou la brebis de ton frère égarés, tu ne t'en détourneras point, tu ne manqueras point de les ramener à ton frère. Que si ton frère ne demeure pas près de toi, et que tu ne le connaisses pas, tu les retireras dans ta maison ; et ils seront avec toi jusqu'à ce que ton frère les vienne chercher, et alors tu les lui rendras ».

Voilà un beau précepte ; il y a là tout ensemble de la charité et de l'honnêteté. Mais voyons la suite :

« Une femme ne portera point un habit d'homme, et un homme ne se revêtira point d'un habit de femme ; car quiconque fait ces choses est en abomination à l'Éternel son Dieu ».

Cette défense a été citée et commentée devant l'infâme tribunal de Rouen qui condamna Jeanne d'Arc au bûcher. Assurément, au XV^e^ siècle comme de nos jours, cette défense a une raison d'être et l'on comprend qu'elle ait été maintenue dans nos sociétés par mesure de police ; l'habitude des travestissements pourrait aisément donner lieu à des scandales. Mais ne croyez pas que cette idée toute moderne ait été présente à l'esprit du législateur biblique ; la défense de se travestir correspond à une idée superstitieuse, à ce que l'on peut appeler le tabou de la confusion ou du mélange. Pour le démontrer, achevons ce chapitre du Deutéronome :

« Tu ne planteras pas ta vigne de diverses sortes de plants, de peur que le tout, le plant que tu auras planté et le produit de la vigne, ne soit mis à part » (c'est-à-dire ne soit déclaré *tabou*, inutilisable).

« Tu ne laboureras point avec un bœuf et un âne attelés ensemble ».

« Tu ne t'habilleras point d'un tissu mélangé, laine et lin ensemble ».

« Tu feras des franges aux quatre pans du manteau dont tu te couvres ».

Remarquez que toutes ces proscriptions et prescriptions sont édictées sur le même ton impératif. Il n'est pas question de devoir strict et de devoir large; tout cela est également nécessaire à la pureté de celui qui veut observer la Loi. Ainsi, une prescription de charité et d'honnêteté envers le prochain est placée exactement sur le même plan qu'un conseil relatif à la toilette personnelle et à la culture des champs.

Nous touchons ici du doigt l'origine des codes de morale qui gouvernent encore aujourd'hui l'humanité. La religion constituée et hiérarchisée, première émancipatrice de l'homme, a rédigé en codes celles des prescriptions et proscriptions auxquelles des superstitions infiniment variées avaient fait trouver crédit; on ne peut parler du législateur mosaïque que comme d'un rédacteur, qui a sans doute beaucoup éliminé; mais la loi mosaïque n'a fait que confirmer, elle n'a pas inventé de tabous. Ce qui est vrai de la législation mosaïque l'est également de la législation attribuée à Pythagore, où, à côté de conseils et de défenses encore en honneur aujourd'hui, on dit, par exemple, qu'il ne faut pas vider un verre jusqu'à la dernière goutte et qu'il faut embrasser la porte d'une ville qu'on quitte. Donc, à l'origine de toutes les codifications, il y a une confusion absolue entre les ordonnances morales (au point de vue moderne) et celles dont la superstition seule est responsable. Là où il y a confusion de choses diverses et diversement fondées en raison, il est inévitable qu'il se produise à la fois un classement et une sélection. C'est ici qu'intervient l'idée de l'utilité sociale, sur laquelle on a voulu, bien à tort, fonder *à priori* la morale, comme si l'homme était né logicien et avait construit de toutes pièces l'édifice des lois et des coutumes dont s'inspire sa conduite. Le rôle du principe utilitaire se réduit à ceci. Parmi les prescriptions ou proscriptions, dont la négligence est considérée à l'origine comme un crime (sans distinction de gravité entre les crimes, suivant

le paradoxe des Stoïciens, qui n'est qu'une survivance), l'expérience montre bientôt que quelques-unes répondent aux besoins d'ordre et de sécurité qui sont essentiels à tout organisme, par suite à toute société humaine; d'autres, au contraire, apparaissent de plus en plus avec le caractère d'inutilité sociale qui est la marque des tabous purement religieux. On en arrive donc bientôt (et tel était déjà l'état d'esprit des Hébreux à l'époque des Prophètes) à distinguer les tabous sociaux des tabous superstitieux, à insister sur l'observance des uns et à se désintéresser de l'observance des autres. Ainsi se prépara, chez les Juifs, ce grand mouvement d'opinion qui devait aboutir à la doctrine de saint Paul : « Ne devez rien à personne, si ce n'est de vous aimer les uns les autres, car celui qui aime les autres a accompli la loi. En effet, les commandements : Tu ne commettras point adultère; tu ne tueras point; tu ne déroberas point; tu ne diras pas de faux témoignage; tu ne convoiteras point, et tout autre commandement, cela se résume dans cette parole : Tu aimeras ton prochain comme toi-même. L'amour ne fait point de mal au prochain; l'amour est donc l'accomplissement de la Loi »[1].

Qu'est-ce que cet amour du prochain dont parle saint Paul, si ce n'est l'instinct de solidarité bien connu des moralistes de l'antiquité et qui est la base éternelle de toute morale? Car la morale est sociale, ou elle n'est qu'une apparence. Il ne peut être question d'une discipline des mœurs que pour l'homme qui vit en société; donc, c'est de ce fait de la vie sociale, et non d'un ordre arbitraire attribué à la Divinité, que doivent dériver les obligations morales. Saint Paul les résume toutes dans la solidarité; en écrivant ces lignes admirables, il s'est élevé pour un moment à la hauteur des plus grands penseurs de tous les siècles.

Remarquez, du reste, que c'est au prix d'une inexactitude qui devait être volontaire. Paul fait allusion au Décalogue et en cite plusieurs préceptes dont la portée morale est incontestable. Mais il ne cite pas ceux-ci (*Exode*, xx) : « Tu ne feras

1. *Épître aux Romains*, XIII, 8. Je laisse de côté la question d'authenticité; ce qui est sûr, c'est que ce passage était écrit avant l'an 140.

point d'image taillée, ni aucune ressemblance des choses qui sont là-haut dans les cieux, ni ici bas sur la terre, ni dans les eaux sous la terre ». — « Tu ne prendras point le nom de l'Éternel en vain ». — « Souviens-toi du jour du repos pour le sanctifier ». Tous ces commandements font partie du Décalogue et n'ont, en réalité, rien de commun avec l'amour du prochain; saint Paul n'était donc pas autorisé à dire que *tout autre commandement* se résume dans cette parole : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même ». Évidemment, l'auteur de l'*Épître* pensait que tout autre commandement est superflu ou caduc et l'on peut regretter qu'il ne l'ait pas dit plus expressément. Mais les hommes n'étaient pas encore mûrs pour une philosophie aussi haute; ce n'est pas d'un coup et sans compromis que la morale pouvait s'émanciper du rituel. Aussi les paroles de saint Paul n'ont-elles été bien comprises que plusieurs siècles après lui. Le christianisme médiéval, qui avait un credo et des rites obligatoires, se croyait très sincèrement inspiré de l'apôtre, qui pourtant avait écrit que toute la Loi se résume et s'achève dans l'amour des hommes, dans l'idée de la solidarité.

Maintenant, de ce que cette gangue un peu confuse, formée à la fois d'idées morales et de superstitions, a été d'abord extraite par les législations religieuses du sein des coutumes et des préjugés populaires et présentée, dans son ensemble, comme l'expression de la volonté divine, il est résulté entre la morale et la religion une alliance qui ne sera pas rompue de si tôt, car la morale, sortie de la religion, ne peut renier son origine. C'est donc une erreur de parler de morale indépendante; c'est une erreur historique et même quelque chose de pire, car cela encourage l'erreur vulgaire qui admet l'existence d'une morale absolue, immuable, dont les règles auraient été fixées une fois pour toutes. Cette erreur est commune aux esprits religieux et aux autres, car les uns nous parlent du Sermon sur la Montagne comme d'un code de morale éternelle, et les autres de la Déclaration des Droits de l'homme, alors qu'il est évident, pour tout évolutioniste, que ces deux respectables documents expriment l'un et l'autre l'idéal moral de leur

temps, le premier mystique, le second pratique et bourgeois, mais que la civilisation à laquelle nous appartenons ne s'accommode plus ni du mysticisme essénien, ni des principes quelque peu étroits en honneur dans le Tiers État du XVIII^e siècle. Je trouve fort bien qu'on affiche la Déclaration des Droits dans les écoles et qu'on en fasse le commentaire, mais à la condition de ne pas présenter ce progrès comme *l'alpha* et *l'oméga* de la sagesse politique et sociale. Malheureusement, les préjugés théologiques sont si naturels à l'homme et l'idée de l'évolution lui est encore si peu familière qu'à peine émancipé d'une théologie il veut s'en faire et en imposer une autre, passant sans cesse d'une orthodoxie à une hérésie avec l'idée que l'hérésie d'hier est devenue l'orthodoxie d'aujourd'hui — orthodoxie qu'il s'agit non seulement de prêcher, mais d'enseigner à titre exclusif, en poursuivant les récalcitrants et les incrédules *ferro et igni*. Quelque affligeant que soit parfois ce spectacle, il est encore un enseignement et une source de joie pour l'évolutioniste, qui reconnait la ténacité des instincts humains et des erreurs de jugement invétérées par la pratique de plusieurs siècles. Ce n'est que graduellement et par une lente évolution que les hommes, élevés dans le dogmatisme, deviendront évolutionistes et reconnaîtront qu'il y a autre chose à faire, lorsqu'on repousse un dogmatique démodé, que de le remplacer par un autre qui, comme toute opinion humaine, participe aux mêmes caractères de fragilité.

Messieurs, il est facile de se dire évolutioniste ; ce n'est qu'un mot. Mais il est difficile de juger les choses du passé et du présent, les faits de l'histoire politique, religieuse, intellectuelle, en évolutioniste et non en dogmatiste. Je voudrais, pour ma part, afin d'accélérer cette évolution du dogmatisme vers l'évolutionisme, qu'on enseignât l'évolution dès l'école primaire ; je consentirais même volontiers à ce qu'on consacrât aux idées de Lamarck, de Darwin et de Spencer le temps que l'on donne d'ordinaire au commentaire de la Déclaration des Droits. Mais s'il est toujours difficile et peut-être périlleux d'introduire la notion de l'évolution, de la relativité des choses et des idées, dans des cervelles d'enfants,

habitués, au foyer domestique, à une obéissance irraisonnée, salutaire pour l'enfance comme pour l'humanité à ses débuts, il n'en est pas de même lorsque l'on s'adresse à un auditoire d'hommes mûrs. Je ne sais si vous aurez retenu beaucoup de détails, de faits particuliers parmi ceux que j'ai portés à votre connaissance au cours de ces leçons; en vérité, il n'y aurait que demi mal si telle coutume des Dieri ou des Esquimaux était sortie de votre mémoire. Mais permettez-moi d'espérer qu'il vous est resté, qu'il vous restera quelque chose, de la partie essentielle de ce cours, ou plutôt de l'idée maîtresse dont il s'inspire, celle de l'évolution qui est la loi suprême des choses, du règne de la matière comme de celui de l'esprit. Aucune idée n'est plus propre que celle-là à inspirer aux hommes des habitudes de tolérance, à les rendre indulgents pour les erreurs et même pour les crimes du passé, comme pour les crimes ou les erreurs du présent. Aucune idée n'est d'ailleurs plus consolante; dans le langage philosophique du xx^{e} siècle, elle est l'équivalent des promesses messianiques qui ont si longtemps bercé de leurs illusions la souffrance et la désespérance humaine. J'ajoute, pour redescendre en terminant vers le domaine plus étroit de la science, tant ethnographique qu'archéologique, qu'aucun travail ayant pour objet le passé humain ne peut être pris au sérieux si ce passé, représenté par des textes littéraires ou des monuments, n'est pas étudié dans sa genèse, si l'on ne se préoccupe pas avant tout de mettre en lumière les éléments dont l'évolution l'a constitué et le *processus* de cette évolution. *L'évolution est la loi des études sur l'humanité, parce qu'elle est la loi de l'humanité elle-même.*

Les interdictions alimentaires et la loi Mosaïque[1].

Un animal *pur*, dans la Bible, est un animal que l'on tue et que l'on mange ; un animal *impur* est un animal qu'on ne mange pas. Par analogie avec ce qu'on constate chez nombre de peuples modernes, on pourrait ajouter que l'animal impur n'est pas plus tué qu'il n'est mangé (sauf, bien entendu, dans le cas de légitime défense). Il est vrai que la Bible n'interdit pas de tuer les animaux impurs ; mais l'un des interlocuteurs des *Questions conviviales* de Plutarque constate que les Juifs ne tuent pas les porcs et « considèrent comme aussi défendu de les tuer que de les manger[2] ». De pareils témoignages ne sont pas sans valeur. Si la Bible nous fait connaître la législation écrite des Juifs, il est parfois légitime de recourir aux auteurs classiques pour être informés de leurs usages ; c'est une source que l'on aurait tort de dédaigner.

Ce simple rappel de faits suffit pour prouver, à la réflexion, que les idées de *pureté* et d'*impureté* n'ont rien de commun avec celles de bonté, de chasteté, d'utilité, d'une part, ni, de l'autre, avec celles de méchanceté, de lubricité d'insalubrité. Ce que l'on ne tue pas et ce que l'on ne mange pas est précisément ce qui provoque le respect, l'abstention, le *hands off* : c'est donc, à proprement parler, ce qui est sacré :

« Sacrés ils sont, car personne n'y touche. »

Il est superflu d'accumuler ici de l'érudition, de parler

1. [*Revue des Études juives*, juill.-sept. 1900, p. 144.]

2. Plutarque, *Quaest. conviv.*, IV, 5-6 (= Th. Reinach, *Textes relatifs au judaïsme*, p. 139).

de *kadosch* et de *nefesch,* ou même de *tabou* et de *noa* comme les Polynésiens. Un animal pur est un animal inoffensif (au point de vue de la superstition); un animal impur est le contraire. Le premier est *tangible*, le second *intangible*. Placer, à l'origine de ces distinctions, des considérations d'hygiène, c'est commettre un anachronisme palpable[1]; attribuer ces considérations à Moïse, c'est aller à l'encontre du texte biblique lui-même. Il ne s'agit pas, en effet, de savoir si la rédaction que nous possédons des lois dites mosaïques est antérieure ou postérieure à la rédaction que nous possédons de la Genèse; l'essentiel est que les Hébreux ont *cru* que les faits relatés par la Genèse étaient plus anciens que leur législation — et l'orthodoxie judéo-chrétienne le croit encore. Donc, en nous plaçant au point de vue même de cette orthodoxie, nous pouvons affirmer que la distinction des animaux purs et impurs ne date pas plus de Moïse que l'habitude de célébrer le sabbat; dans l'opinion des rédacteurs mêmes de nos livres, tout cela était antérieur à Moïse. Car lorsque Noé s'embarque dans l'arche, Dieu lui prescrit de prendre avec lui deux couples de chaque espèce animale impure et sept couples de chaque espèce pure[2]; or, il ne lui explique pas comment il doit les distinguer, ni ce que signifient ces épithètes. Il s'ensuit que cette distinction, dans l'opinion même du rédacteur biblique, existait de temps immémorial.

Que fait donc la loi mosaïque? Elle fait deux choses. D'une part, elle codifie des interdictions déjà anciennes en créant des *catégories* d'animaux défendus; c'est un procédé analogue à celui des premiers grammairiens, qui ont formulé les règles du langage avec les exceptions qu'elles comportent, mais n'ont créé ni les règles ni les exceptions, qui sont l'œuvre de l'usage. D'autre part, la loi mosaïque paraît ajouter certaines interdictions par crainte de la contagion du paga-

1. Tout ce qu'on peut concéder, c'est que, parmi les interdictions alimentaires, celles qui ont paru, bien plus tard, conformes à l'hygiène ont eu plus de chances que les autres de se maintenir.

2. Genèse, VII, 2.

nisme ambiant[1]. Ceci ne veut pas dire, comme on le répète, que le législateur ait voulu isoler les Hébreux des peuples voisins en leur défendant de manger ce que leurs voisins mangeaient; il est, au contraire, certain — du moins dans le cas du porc — que tous les peuples indigènes de la Syrie s'en abstenaient. Seulement — et c'est là qu'intervient *l'admirable découverte de Robertson Smith* — les animaux sacrés, dont les païens s'abstenaient d'ordinaire, étaient, de loin en loin, mangés rituellement, c'est-à-dire qu'ils faisaient les frais d'un repas de communion, conception très générale, presque universelle, qui est une conséquence du totémisme et que le christianisme romain a perpétuée jusqu'à nos jours. Ce sont ces repas exceptionnels, d'un caractère païen très marqué, que le législateur condamne et que condamnera non moins sévèrement le Prophète[2]. Pour en détourner les Hébreux, il faut que la défense de manger l'*interdit* soit absolue, sans réserves, accompagnée de menaces terribles. Ainsi s'explique une des particularités de la législation mosaïque concernant les interdictions alimentaires.

Depuis que l'étude du totémisme, en divers pays arriérés, a prouvé qu'il a souvent pour résultat l'interdiction de manger le totem, quelques savants ont conclu imprudemment que les divers clans hébreux, avant leur réunion politique et religieuse, respectaient des totems différents, puis qu'ils ont fait un faisceau de leurs totems et des interdictions corrélatives le jour où ils se sont agrégés. Cette manière de voir est certainement fausse, parce que l'état totémistique est bien plus ancien que la plus ancienne civilisation hébraïque dont nous avons connaissance. Dès l'époque où la tradition place Abraham, la religion en était aux *teraphim*, c'est-à-dire aux fétiches individuels, qui, historiquement et logiquement,

1. Ainsi, l'interdiction de cuire le chevreau dans le lait de sa mère ne dérive certainement ni d'un préjugé d'hygiène, ni d'une idée sentimentale; il semble plutôt que ce soit la condamnation d'un ancien rite superstitieux fort répandu, dont je crois trouver une trace dans le *mot de passe* des initiés de l'orphisme : « Chevreau, je suis tombé dans le lait. » (ἔριφος ἐς γάλ' ἔπετον, *Corp. inscr. Ital.*, nº 641).

2. Isaïe, LXVI, 17.

marquent une phase de beaucoup postérieure à la fin du totémisme strict. Dans les plus anciens groupes dont la réunion a formé le peuple juif, il ne pouvait y avoir, à l'aurore de l'histoire, que des *survivances* du totémisme. Les survivances de cette espèce sont les plus tenaces de toutes, à preuve qu'elles subsistent encore dans les sociétés d'aujourd'hui. D'autre part, comme l'a montré Jevons, la domestication des animaux, qui est un effet du totémisme, tue le totémisme ; et si loin que remontent les traditions, les Hébreux sont des pasteurs, non des chasseurs. Ils n'avaient même pas l'idée la plus obscure d'une période où l'agriculture était inconnue, témoin le récit de la Genèse où Adam, à peine expulsé du Paradis, devient, sans transition aucune, cultivateur, où Caïn cultive la terre en même temps qu'Abel élève des moutons[1]. Donc, il est faux de dire que les clans hébreux, du temps de l'Exode ou du temps des Juges, ont mis en commun leurs totems ; il y avait déjà des siècles que ces divers clans s'abstenaient, par tradition, de tels animaux et se nourrissaient de tels autres. Bien entendu, le totémisme est au fond de ces usages, mais ni plus ni moins que de notre répugnance actuelle à manger du chien. La distance de la civilisation, de la quasi-civilisation même, au totémisme, est tellement énorme que les trente siècles qui nous séparent des débuts de la Royauté juive sont, en comparaison, une durée presque insignifiante.

Mais alors, dira-t-on, que faites-vous des peuples totémistes modernes? Je réponds que, par le fait même de leur totémisme, ces peuples sont pour nous ce que sont pour les géologues certains affleurements des roches les plus anciennes qui ont constitué la croûte terrestre. On peut encore, à leur sujet, rappeler les marsupiaux australiens, seuls survivants de la faune mammalogique tertiaire. Quelque ancien que soit le totémisme des peuples *élus pour la civilisation*, il ne remonte pas à l'époque tertiaire, qui est séparée de la nôtre par des centaines de mille, peut-être par des millions d'années ; donc, le phénomène de retard ou d'évolution lente, présenté

1. Genèse, III, 17 ; IV, 2.

par des tribus asiatiques, africaines, australiennes, n'est pas plus surprenant que celui de la faune de l'Australie.

Je me suis abstenu à dessein, dans cette note, de tout appareil érudit. Il me semble que les idées que j'y expose sont trop simples et trop évidentes, bien qu'obstinément méconnues, pour qu'on les complique par des discussions de textes et des citations d'autorités.

Réponse aux « Archives Israélites » sur le même sujet[1].

Au *Directeur* des ARCHIVES ISRAÉLITES.

Monsieur,

On me signale, dans votre n° du 29 novembre 1900, sous la signature d'Auerbach (sans prénom), un article où je suis pris à partie... Permettez-moi d'user de mon droit de réponse avec la modération que j'apporte en toutes choses, même dans la campagne anti-ritualiste que condamne votre collaborateur.

Je me suis placé, dans mes articles, à un point de vue à la fois scientifique et pratique. Scientifiquement, je déclare et suis prêt à prouver que les interdictions alimentaires et l'interdiction sabbatique n'ont rien de commun ni avec la morale, ni avec l'hygiène; que ce sont, à l'origine, de simples superstitions, analogues à celle du paysan russe qui ne veut pas manger de pigeon, parce que le Saint-Esprit a habité le corps d'une colombe, et à celle du mondain superstitieux, quoique souvent incrédule, qui refuse de se mettre en route ou d'entreprendre une affaire le vendredi et le treize du mois.

M. Auerbach est-il sérieux quand il prétend que je veux condamner Israël aux travaux forcés à perpétuité? Je suis partisan,

1. [*Archives israélites*, 6 décembre 1900.]

comme tous les hommes laborieux, du repos hebdomadaire; seulement, je nie qu'il y ait une raison quelconque de placer ce jour de repos le samedi plutôt que le dimanche, et je trouve qu'il y a mille inconvénients pour les Israélites à se distinguer de leurs concitoyens des divers pays en adoptant un jour de repos différent du leur.

L'admiration ironique d'un Henri Heine pour les poissons à la sauce blanche du vendredi soir — encore une superstition, ces poissons-là! — n'est pas un argument qu'on puisse décemment invoquer pour le maintien de l'institution sabbatique. En revanche, lorsqu'on constate, en Russie et en Pologne, l'existence de grandes fabriques et usines, fondées et dirigées par des Israélites, dont les ouvriers israélites sont exclus, parce qu'ils ne veulent pas chômer le même jour que les autres; lorsqu'on voit s'ajouter cette cause de misère et d'isolement à toutes celles dont les préjugés et l'intolérance des nations sont responsables — on ne peut s'empêcher de faire des vœux pour une réforme qui, sans atteindre aucune doctrine essentielle du judaïsme, favorisera l'entrée ou la naturalisation des Juifs dans la grande cité universelle du travail.

Cela dit, je ne crois pas devoir m'arrêter sur les plaisanteries si fines de votre correspondant au sujet des « tables chrétiennes où l'on fait bombance », des « lunchs au jambon », etc. Mais je ne puis permettre, sans protestation, qu'il m'accuse de vouloir « enlever au pauvre le pain de l'âme ». Avec cet argument sentimental, aucune réforme religieuse n'aurait jamais été possible et je ne vois pas de quel front ceux qui l'allèguent peuvent ensuite reprocher aux trithéistes le culte de saint Antoine de Padoue, celui de Notre-Dame de Lourdes et mille autres pratiques que l'on peut toujours qualifier de « pain de l'âme » — s'il n'est pas bien entendu que la seule nourriture convenant à l'âme est la vérité, fille de la raison.

S. R.

Paris, 3 décembre 1900.

De l'origine et de l'essence des Tabous[1].

En théorie, l'activité de l'homme n'a d'autres limites que celles de sa force physique. Il peut manger tout ce qui lui tombe sous la dent, tuer tout ce qui lui tombe sous la main, pourvu qu'il soit le plus fort. Poussé par ses besoins et ses passions, il ne s'arrêtera que devant une puissance supérieure à la sienne ; son énergie n'est contenue et réprimée que du dehors.

Mais cet état d'indépendance absolue est purement théorique. Dans la pratique, et aussi loin que nous remontions dans le cours des âges, l'homme subit, à côté des contraintes extérieures, une contrainte intérieure. Il n'éprouve pas seulement des résistances, mais il s'en crée à lui-même, sous la forme de craintes ou de scrupules. Ces craintes et ces scrupules ont pris, avec le temps, des noms différents : ce sont les lois morales, les lois politiques, les lois religieuses. Aujourd'hui, ces trois sortes de lois subsistent et exercent leur action restrictive sur l'énergie humaine ; elles existaient de même chez les sauvages des temps les plus reculés, mais à l'état confus et, pour ainsi dire, indivis. Les notions mêmes de morale, de religion, de politique, telles du moins que nous les entendons à cette heure, n'existaient pas ; mais l'homme subissait et acceptait de nombreuses contraintes, dont l'ensemble constitue ce qu'on appelle le système des tabous. La formule générale du tabou est : « Ne fais pas ceci, ne touche pas à cela » ; c'est le *dont* anglais de la civilité puérile et honnête. Le *tabou*, de quelque nature qu'il soit, a cela de particulier qu'il impose une limite à l'activité de l'homme. Ce sentier est tabou? n'y marche pas. Ce fruit est tabou? ne le mange pas. Ce champ est tabou tel jour? n'y travaille pas Ainsi, à la différence des lois religieuses, civiles ou morales, la loi du tabou ne prescrit jamais l'action, mais l'abstention ; c'est un frein, ce n'est pas un stimulant.

1. Leçon professée en 1900 à l'École du Louvre.

J'ai dit que ce frein consistait en craintes et en scrupules. On ne voit pas, en effet, si l'on excepte la force brutale opposée à la force, ce qui a pu contenir l'énergie de l'homme en dehors de la crainte, sentiment qui engendre le scrupule. Or, le sauvage ne craint pas seulement la dent des fauves, la morsure des serpents : il craint aussi, il craint surtout la maladie et la mort, châtiments qu'infligent les génies irrités dont son imagination peuple le monde. Être social par excellence, l'homme se figure, à tous les étages de la civilisation, que le monde extérieur forme comme une société avec lui et, par une généralisation naturelle, il projette au dehors et multiplie à l'infini le principe spirituel dont il se sent animé. Avant d'avoir de la divinité une notion précise et conséquente avec elle-même, il se sent entouré de dieux, il les craint et cherche à vivre en paix avec eux.

La cause générale des tabous est donc la crainte du danger. Aujourd'hui, l'homme civilisé lui-même, que la science devrait protéger contre les peurs enfantines, est cependant très sujet à de vaines terreurs; combien cette sujétion ne devait-elle pas être plus écrasante à une époque où, la science n'étant pas née, tout acte, même le plus inoffensif, pouvait être considéré comme la cause d'un malheur survenu bientôt après? Ne sommes-nous pas, aujourd'hui encore, sans cesse tentés de considérer comme des effets certains phénomènes qui ne sont que postérieurs à certains autres dans l'ordre du temps? *Post hoc, ergo propter hoc*, telle est la formule du sophisme que le vulgaire et même les gens cultivés commettent tous les jours.

La mémoire du sauvage, en lui rappelant ses actes passés, devait lui suggérer l'explication des maux qui venaient le frapper, sans qu'il en sût démêler la cause réelle. Il se forma ainsi, dans les sociétés primitives, un vaste trésor oral de prétendues constatations : tel acte produit telle conséquence funeste; tel jour, je suis tombé et me suis blessé, parce que le matin, en sortant de chez moi, j'avais rencontré un serpent. Si, dans une société quelconque, chacune de ces généralisations téméraires avait trouvé créance, la peur aurait suspendu l'activité de tous et cette société serait morte. Aussi s'opéra-t-il, en cela comme en toutes choses, un travail de sélection. Les craintes éprouvées par des hommes influents de la tribu, par des vieillards, par des chefs ou des prêtres, furent partagées, donnèrent naissance à des scrupules plus ou moins répandus; les autres furent oubliées.

Ainsi se constituèrent les tabous. On ne peut pas dire qu'ils soient l'effet de l'expérience, car ce que l'expérience de tous les jours apprend à l'homme, par exemple que le feu brûle et qu'on ne respire pas dans l'eau, n'a pas besoin d'être confirmé par une prohibition, par une interdiction d'allure religieuse. Il ne peut pas être question non plus d'expériences scientifiques, c'est-à-dire d'une relation de cause à effet vérifiée un grand nombre de fois. Les tabous répondent à des craintes et ces craintes répondent à des généralisations téméraires de faits individuels.

Nous avons d'autant plus le droit de prétendre qu'il en a été ainsi, que la superstition moderne, contemporaine, nous fournit la preuve d'un paralogisme analogue. Toutes les compagnies de chemins de fer savent que le nombre des voyageurs diminue le 13 de chaque mois; toutes les maîtresses de maison savent que l'on ne doit pas être 13 à table. Or, ce préjugé est fondé sur la généralisation d'une expérience unique, celle de la Cène, c'est-à-dire du repas de Jésus avec ses douze apôtres. Deux des convives, Jésus et Judas, devaient mourir dans l'année; cette unique expérience a suffi pour autoriser un tabou dont les effets sociaux se prolongeront sans doute encore pendant longtemps.

Même lorsqu'il lâche la bride à son imagination, l'homme primitif aime les explications réalistes. Pour le sauvage, un objet dangereux est, essentiellement, un objet dangereux à toucher; d'où cette idée très répandue que la cause principale du danger est le contact. Un objet tabou, un personnage tabou sont intangibles; nous employons encore ce mot dans le sens de sacré. Mais pourquoi le contact est-il dangereux? Ici intervient la physique naïve du sauvage. Un contact dangereux est celui qui fait passer une chose dangereuse d'un corps dans le nôtre, par exemple une piqûre d'insecte ou de serpent. De là, l'idée des objets tabous ou taboués considérés comme des réservoirs de forces redoutables dont le contact peut être foudroyant, idée qui suffit à expliquer non seulement la plupart des tabous, mais les cérémonies adoptées, en Polynésie et ailleurs, pour en annuler les effets. Ainsi, un homme qui touche à un objet tabou absorbe, par le contact, une force dangereuse, qui peut lui nuire à lui-même et nuire à ceux qu'il touchera à son tour. Pour se délivrer de ce poison, il a recours à des moyens très divers, qui peuvent cependant se ramener à deux principaux. Tantôt il se mettra en contact avec une personne chargée d'un tabou plus énergique

que le sien et s'en déchargera sur elle sans la mettre en danger; tantôt il se baignera, faisant passer son tabou dans l'eau, qui peut l'absorber impunément. Dans l'île de Tonga, la personne tabouée touche la plante des pieds d'un chef supérieur, en pressant le pied du chef sur son estomac. Or, cette façon naïve de se guérir d'un mal en sollicitant le contact d'une personne haut placée a été considérée comme efficace presque jusqu'à nos jours. C'est seulement à la lumière de ce que nous savons maintenant sur les tabous que l'on peut comprendre le sens de la cérémonie où les rois de France — qui n'étaient pourtant ni des magiciens, ni des prêtres — guérissaient les écrouelles, c'est-à-dire une espèce de scrofule. Dès le XII^e^ siècle, il est question du privilège qu'ont les rois de France de guérir cette maladie en touchant les malades. La preuve qu'il y avait là un usage païen, remontant à une antiquité très haute, c'est que le plus pieux des rois, saint Louis, crut devoir le christianiser, exactement comme on a planté des crucifix sur certains menhirs pour modifier le culte païen dont ces vieilles pierres sont l'objet. Guillaume de Nangis nous apprend que les prédécesseurs de saint Louis se bornaient à toucher les malades et que saint Louis ajouta à ce traitement le signe de la croix, afin, dit le chroniqueur, qu'on attribuât la guérison à la vertu de la croix et non à la dignité royale. Louis XIV, lors de son sacre, Jacques II d'Angleterre, lors de sa retraite à Saint-Germain, furent encore sollicités de toucher les écrouelles. Les malades, victimes d'un tabou, s'en déchargeaient sur une personne que le tabou ne pouvait atteindre. Qu'eût dit Louis XIV si on lui avait prouvé qu'en touchant les écrouelles, il prenait modèle sur un chef polynésien?

La préoccupation de *lever des tabous*, c'est-à-dire de libérer les hommes et les choses, donna naissance à toute une science qui, en Grèce et à Rome, s'appelait la science des lustrations et des purifications. Comme les tabous eux-mêmes, cette science a rendu à l'humanité d'incalculables services. S'il n'y avait pas eu de tabous, l'homme sauvage, encore inaccessible aux conseils de la raison et de la prévoyance, aurait ravagé et dévasté la terre: les tabous lui enseignèrent la contrainte et la modération. Mais s'il n'y avait pas eu un correctif aux tabous, l'homme sauvage, encore inaccessible à la critique et épris du merveilleux, aurait tellement enchaîné sa vie, par crainte de la perdre, que toute activité civilisatrice eût été impossible. La science des lustrations,

pratiquée par les prêtres, lui rendit sa liberté, contenue par la crainte de contracter un nouveau tabou qui pouvait imposer une lustration compliquée et pénible. Or, si loin que l'on remonte, le clergé est essentiellement chargé des purifications ; c'est donc à la constitution du sacerdoce que l'homme a dû d'être libéré en partie des terreurs qui le paralysaient, et ce résultat est digne de remarque, car il montre une fois de plus la fausseté des idées régnant au XVIIIe siècle, d'après lesquelles le sacerdoce aurait eu, au contraire, un objectif tout égoïste, celui de tromper les hommes et de confisquer la liberté des autres à son profit.

Si le système des tabous put produire un effet utile, c'est que l'idée de la violation d'un tabou provoquait une profonde terreur. A l'origine, il n'est jamais question d'une sanction sociale ; on ne songe pas à punir l'homme qui a violé un tabou ; sa punition découle de son crime même. Violer un tabou, même involontairement, c'était s'exposer à la mort. Dans les civilisations qui nous sont connues par des témoignages directs, comme celle de la Polynésie au commencement du XIXe siècle, la rigueur des peines s'était naturellement atténuée ; d'autre part, la société, représentée par ses chefs, intervenait pour punir les transgresseurs. En effet, la violation d'un tabou expose la tribu à une contagion dangereuse et peut aussi provoquer la colère des esprits ; il faut sévir pour donner l'exemple et pour apaiser les puissances irritées. Évidemment, cette sanction pénale n'est pas primitive ; elle commence à une époque où les tabous ne sont plus assez respectés et où il devient nécessaire de confirmer par des sanctions positives celles que les hommes ont redoutées d'abord comme l'effet naturel de la transgression.

Coup d'œil sur les divers tabous[1].

Bien que le mot de *tabou* commence, depuis quelques années, à pénétrer dans le langage de la conversation, il s'en faut que tous ceux qui l'emploient se fassent des idées claires sur les conceptions assez diverses auxquelles il répond. Le premier qui ait exposé la question dans son ensemble est le professeur Frazer, dans un excellent article de l'*Encyclopaedia Britannica*. Cet article n'a pas été traduit et ne se prêterait peut-être pas à une traduction littérale. Il m'a semblé préférable de l'*adapter* librement et de vous en présenter la substance plutôt que le texte. Vous trouverez là réunies des notions précises, indépendantes de toute hypothèse dogmatique, dont la connaissance forme aujourd'hui la préface obligatoire de toute étude religieuse ou sociologique.

Le mot de *tabou* (aussi écrit *tabu* et *tapu*) désigne un système de prohibitions qui atteignit son plus grand développement en Polynésie, mais dont on trouve les traces partout où l'on prend la peine de les chercher, soit à l'état de prescriptions légales, soit à l'état de superstitions ou de règles d'étiquette. Le terme est commun aux divers dialectes polynésiens et dérive peut-être de *ta* « marquer » et *pu*, adverbe d'intensité. Le composé signifierait donc « fortement marqué ». Le sens ordinaire est « sacré ». Mais ce sens n'implique aucune qualité morale; il s'agit seulement d'une connexion avec ce qui est divin, d'une séparation d'avec les choses d'usage ordinaire, d'une appropriation exclusive à des personnes et à des choses considérées comme sacrées. Quelquefois *tabou* signifie « consacré comme par un vœu ». Des chefs qui retracent leur généalogie jusqu'aux dieux sont dits *arii tabu* « chefs sacrés » et un temple est dit *wahi tabu* « place sacrée ».

1. Leçon professée en 1900 à l'École du Louvre.

Le contraire de *tabou* est *noa*, mot qui signifie « général » ou « d'usage commun ». Ainsi, la règle qui défendait aux femmes de manger avec les hommes, de manger (sauf dans des cas exceptionnels) des fruits ou des animaux offerts en sacrifice aux dieux, était appelée *ai tabu* « manger sacré »; le relâchement actuel de cette règle est dit *ai noa* « manger général » ou « manger commun ».

Bien qu'il exerçât ses effets sur le monde civil comme sur le monde religieux, le *tabou* était essentiellement une observance religieuse. A Hawaii, il ne pouvait être imposé que par les prêtres; ailleurs, en Polynésie, les rois et les chefs, et même les autres hommes, étaient investis du même pouvoir. La sévérité avec laquelle était observé le tabou dépendait beaucoup de l'influence personnelle de celui qui l'imposait; un homme puissant pouvait souvent annuler un tabou imposé par un inférieur.

Un tabou pouvait être général ou particulier, permanent ou temporaire. Un tabou général s'appliquait, par exemple, à toute une classe d'animaux; un tabou particulier était confiné à un ou plusieurs individus de cette classe. Les idoles, les temples, les personnes et les noms des rois et des membres de la famille royale, les personnes des chefs et des prêtres, ainsi que la propriété (canots, maisons, vêtements, etc.) de toutes ces personnes, étaient toujours tabous et sacrés. Par une extension quelque peu arbitraire de ce principe, un chef pouvait rendre tabou (à son profit) tout objet qui attirait son attention, en le désignant simplement par le nom d'une partie de sa personne. Ainsi, s'il disait : « Cette hache est mon épine dorsale » ou « est ma tête », la hache était à lui; s'il s'écriait : « Ce canot! Mon crâne sera l'écuelle pour le vider! », le canot lui appartenait également. Les noms des chefs et, plus encore, ceux des rois étaient tabous et ne pouvaient pas être prononcés. Si le nom d'un roi de Tahiti était un vocable commun, ou ressemblait même à un pareil vocable, ce mot disparaissait de l'usage et on lui en substituait un autre. Ainsi, dans le cours des âges, la plupart des mots du langage éprouvèrent des modifications considérables ou furent entièrement transformés par le tabou.

Certaines nourritures étaient frappées d'un tabou permanent en faveur des dieux et des hommes, mais étaient interdites aux femmes. Ainsi, à Hawaii, la chair des porcs, des volailles, des tortues, de plusieurs sortes de poissons, les noix de coco et presque

tout ce que l'on offrait en sacrifice étaient réservés aux dieux et aux hommes, à l'exclusion des femmes, hormis quelques cas particuliers. Dans les îles Marquises, la viande humaine était taboue et interdite aux femmes. Quelquefois certains fruits, animaux et poissons étaient tabous pendant plusieurs mois, tant pour les hommes que pour les femmes. Aux îles Marquises, les maisons étaient tabouées *contre* l'eau; rien n'y était lavé; pas une goutte d'eau ne pouvait y être répandue. Si une île ou un district était taboué, aucun canot, aucune personne n'en pouvaient approcher tant que le tabou durait; si un sentier était taboué, personne n'y pouvait marcher. A l'approche d'une grande cérémonie religieuse, lors des préparatifs d'une guerre ou lors de la maladie d'un chef, une certaine durée de temps était déclarée taboue. Cette durée variait de quelques jours à plusieurs années. A Hawaii, il y avait une tradition touchant un tabou qui avait duré trente ans, pendant lesquels les hommes avaient défense de se couper la barbe. La durée ordinaire d'un tabou était de quarante jours. Le tabou était tantôt *commun*, tantôt *strict*. Pendant un tabou *commun*, les hommes devaient seulement s'abstenir de leurs occupations ordinaires et assister aux prières du matin et du soir. Mais, pendant un tabou *strict*, tout feu, toute lumière dans l'île ou le district étaient éteints; aucun canot n'était lancé à la mer, personne ne se baignait; personne, excepté ceux qui devaient se rendre aux cérémonies des temples, ne devait être vu dehors; aucun chien ne devait aboyer, aucun porc groguer, aucun coq chanter. Pour empêcher ces bruits, on liait la bouche des chiens et des porcs, on plaçait les volailles sous une calebasse ou on leur bandait les yeux. Le tabou était annoncé soit par une proclamation, soit simplement par l'exposition de certains signes (un poteau avec un bouquet de feuilles de bambou, une étoffe blanche sur les endroits et les choses tabouées.

La pénalité pour la violation d'un tabou était religieuse ou civile. La peine religieuse infligée par les esprits offensés prenait la forme d'une maladie; le coupable gonflait et mourait, car on croyait que l'esprit était entré dans son corps et dévorait ses organes vitaux. On rapporte des cas de personnes qui, ayant involontairement violé un tabou, moururent d'effroi en découvrant leur erreur. Cependant, dans les cas de transgressions involontaires, les chefs et les prêtres pouvaient accomplir certaines cérémonies magiques qui prévenaient l'effet de la violation.

Les pénalités civiles étaient très variables. A Hawaii, il y avait des officiers de police désignés par le roi pour veiller à l'observation des tabous et toute violation était punie de mort, à moins que le coupable n'eût pour amis des chefs et des prêtres haut placés. Ailleurs, le châtiment était moins sévère; aux Fiji (pays mélanésien), on infligeait rarement la peine de mort, mais on prenait au coupable tous ses biens et l'on dévastait son jardin. Dans la Nouvelle-Zélande, ce vol judiciaire fut même érigé en système. Dès qu'on apprenait qu'un homme avait violé un tabou, ses amis et connaissances se précipitaient sur sa demeure et emportaient tout ce qu'ils pouvaient prendre. Avec ce système, la propriété changeait très facilement de mains. Si, par exemple, un enfant tombait dans le feu, le père était dépouillé de presque tout ce qu'il possédait.

L'origine de cette coutume peut être découverte dans un usage de la tribu des Dieri, habitant l'Australie du sud. Là, si un enfant est victime d'un accident, tous ses parents sont immédiatement frappés sur la tête avec des bâtons et des boumerangs jusqu'à ce que le sang coule sur leurs visages; on suppose que cette opération chirurgicale diminue la douleur de l'enfant.

En dehors des tabous permanents et établis artificiellement, il y en avait d'autres qui résultaient des circonstances. Ainsi, toute personne dangereusement malade était taboue et était transportée loin de la maison, dans la brousse; si elle restait dans la case et y mourait, cette case était tabouée et abandonnée. Les mères après l'accouchement étaient taboues et il en était de même des nouveau-nés. Les femmes avant leur mariage étaient *noa* et pouvaient avoir autant d'aventures qu'elles voulaient; mais, une fois mariées, elles étaient strictement tabouées au profit de leurs maris. Un des tabous les plus stricts était celui qui frappait une personne ayant touché le corps ou les os d'un mort, ou assisté à ses funérailles. A Tonga, une personne ordinaire qui touchait un chef mort était tabou pour dix mois lunaires; un chef qui touchait un chef mort était tabou pour trois à cinq mois suivant le rang du défunt. Les cimetières étaient tabous; en Nouvelle-Zélande, un canot qui avait transporté un corps n'était plus jamais employé, mais tiré sur le rivage et peint en rouge. Le rouge était la couleur du tabou en Nouvelle-Zélande; à Hawaii, Tahiti,

Tonga et Samoa, c'etait le blanc. Aux Marquises, un homme qui avait tué un ennemi était tabou pendant dix jours ; il ne pouvait connaître sa femme, il ne devait pas toucher au feu ; il fallait qu'une autre personne fît la cuisine pour lui. Une femme occupée à préparer l'huile de noix de coco était taboue pour cinq jours ou davantage, pendant lesquels elle ne devait avoir commerce avec aucun homme. Une personne tabouée ne devait pas manger la nourriture avec ses mains, mais était nourrie par une autre ; si elle ne pouvait trouver un auxiliaire pour la nourrir, elle devait se mettre à genoux et ramasser sa nourriture avec sa bouche, les mains croisées derrière le dos. Un chef qui était tabou d'une manière permanente ne mangeait jamais dans sa propre maison, mais en plein air ; il était nourri par une de ses femmes ou prenait sa nourriture au bout d'une branche de fougère, de manière à ne pas toucher sa tête avec ses mains ; la nourriture laissée par lui était gardée pour lui dans un endroit consacré ; toute autre personne qui en mangeait était, croyait-on, immédiatement frappée de mort. Un homme d'une certaine condition, c'est-à-dire d'un rang élevé, ne pouvait pas porter de nourriture sur son dos ; s'il le faisait, elle devenait tabou et ne pouvait plus servir qu'à lui-même. Car le tabou se communiquait, par une sorte de contagion, à tout ce que touchait une personne ou une chose tabouée.

Cette règle s'appliquait dans toute sa rigueur aux rois et aux reines de Tahiti. Le sol qu'ils foulaient devenait sacré ; s'ils entraient dans une maison, elle devenait taboue *par eux* et devait leur être abandonnée par le propriétaire. Aussi, lorsqu'ils voyageaient, leur réservait-on des maisons spéciales ; excepté dans leurs domaines héréditaires, ils étaient toujours portés sur les épaules des hommes pour empêcher qu'ils ne touchassent le sol. Ailleurs, par exemple en Nouvelle-Zélande, cette règle n'était pas appliquée strictement. Mais, même en Nouvelle-Zélande, les endroits où les grands chefs s'étaient reposés pendant un voyage devenaient tabous et étaient enclos d'une palissade. La tête et les cheveux, en particulier ceux d'un chef, étaient tabous et sacrés ; toucher la tête d'un tel homme était une insulte grossière. Si un chef touchait sa propre tête avec ses doigts, il devait immédiatement après les appliquer à son nez et renifler la sainteté qu'ils avaient comme dérobée à sa tête. Couper les cheveux d'un chef était une cérémonie solennelle ; les différentes boucles étaient réunies et ensevelies dans un lieu sacré, ou suspendues à un arbre. Si une

goutte du sang d'un chef tombait sur quelque chose, cet objet lui devenait tabou, c'est-à-dire devenait sa propriété. S'il soufflait sur le feu, le feu devenait tabou et ne pouvait servir à la cuisine. Dans sa maison, le feu ne pouvait jamais être employé pour cuire la nourriture; aucune femme ne pouvait entrer dans sa maison sans qu'une certaine cérémonie eût été accomplie. Tout ce que touchait un enfant nouveau-né devenait tabou en faveur de cet enfant. La loi qui séparait les personnes et les choses taboues de tout objet servant à la nourriture, était particulièrement sévère. Ainsi, une personne taboue ne devait pas laisser son peigne, son drap, ou toute chose qui avait touché sa tête ou son dos (car le dos était particulièrement tabou), dans un endroit où l'on avait fait la cuisine; en buvant, elle devait prendre soin de ne pas toucher le vase avec ses mains ou ses lèvres, sans quoi le vase devenait tabou et ne pouvait servir à aucune autre personne; il fallait qu'un auxiliaire lançât à distance le jet de liquide dans sa bouche ouverte!

Il y avait diverses cérémonies par lesquelles un tabou pouvait être levé. A Tonga, une personne devenue taboue en touchant un chef, ou un objet appartenant à un chef, ne pouvait pas se nourrir elle-même tant qu'elle ne s'était pas affranchie du tabou en touchant les plantes des pieds d'un chef supérieur avec ses mains et en les lavant ensuite dans l'eau; si l'eau manquait, elle pouvait les frotter avec du suc de plantain ou de banane. Mais si un homme découvrait qu'il avait déjà, par mégarde, mangé avec des mains tabouées, il s'asseyait devant un chef, prenait le pied de celui-ci et le pressait contre son estomac pour contrebalancer l'effet de la nourriture au dedans!

En Nouvelle-Zélande, un tabou pouvait être levé par un enfant ou un petit-enfant. La personne tabouée touchait l'enfant et prenait de ses mains de la boisson ou de la nourriture; l'homme était alors libre, mais l'enfant était tabou pour le reste de la journée. Un chef Maori qui devenait tabou en touchant la tête sacrée de son enfant, était désinfecté, ou plutôt désécré par le procédé suivant. Le lendemain (la cérémonie ne pouvait être accomplie plus tôt), il frottait ses mains avec des racines de patate ou de fougère qui avaient été cuites sur un feu sacré; cette nourriture était ensuite portée au chef de la famille *dans la lignée*

féminine, qui la mangeait; alors les mains redevenaient *noa*. Le tabou d'un enfant nouveau-né était effacé d'une manière analogue. Le père prenait l'enfant dans ses bras et lui touchait la tête, le dos, etc., avec une racine de fougère qui avait été cuite sur un feu sacré; le lendemain, une cérémonie semblable était accomplie sur l'enfant par son parent le plus âgé dans la lignée féminine; l'enfant devenait alors *noa*. Une autre manière de dissiper le tabou consistait à se passer une pièce de bois consacrée sur l'épaule droite, autour des reins, puis en arrière sur l'épaule gauche, après quoi le bâton était brisé en deux, et soit enterré, soit brûlé, soit jeté à la mer.

En dehors des tabous décrits plus haut, il y en avait d'autres que le premier venu pouvait imposer. Dans la Nouvelle-Zélande, si un homme désirait préserver sa maison, sa récolte, son jardin ou toute autre chose, il les rendait tabous ; de même, il pouvait s'approprier un arbre, un monceau de bois flottant, etc., en y attachant une marque ou en y faisant une entaille avec sa hache. A Samoa, dans le même dessein, un homme pouvait ériger l'image d'un requin ou d'une aiguille de mer, dans la croyance que quiconque toucherait à son bien serait tué par une aiguille de mer ou par un requin la première fois qu'il se baignerait. Au même ordre d'idées se rattache ce qu'on peut appeler le *tabou de village*. En automne, les champs de *kumera* (patate douce) appartenant au village étaient tabous jusqu'à la rentrée de la récolte, de sorte que personne ne pouvait en approcher; toutes les personnes occupées à rentrer la récolte étaient taboues et ne pouvaient pas, pendant la récolte, s'engager dans une autre occupation. Des tabous analogues pesaient sur les bois pendant la saison de la chasse et sur les rivières pendant celle de la pêche.

En passant en revue les divers tabous mentionnés plus haut, nous sommes tentés de les répartir en deux classes générales — les *tabous de privilège* et les *tabous d'incapacité*. Ainsi, le tabou des chefs, des prêtres et des temples pourrait être considéré comme un privilège, alors que le tabou imposé aux malades et à des personnes qui avaient eu contact avec des morts serait une incapacité; nous pourrions dire, en conséquence, que le premier rendait sacrées ou saintes les personnes ou les choses, tandis que le second les rendait impures. Mais la preuve qu'une pareille distinction serait factice, c'est que les règles observées dans l'un et l'autre cas étaient identiques. D'autre part, il est vrai que

l'opposition du sacré et du profane, du pur et de l'impur, qui joue un rôle très important dans l'histoire postérieure des religions, est née, par une différenciation progressive, de l'idée *unique du tabou, qui est beaucoup plus compréhensive et permet seule* de saisir comment se sont produites et développées les oppositions dont il s'agit.

Le caractère primitif du tabou doit être cherché dans son élément religieux, non pas dans son élément civil. Ce n'a pas été la création d'un législateur, mais le résultat graduel de croyances animistes, auxquelles l'ambition et la cupidité de chefs donna plus tard une extension artificielle. Mais en secondant parfois les desseins de l'ambition et de l'avarice, le tabou servit aussi la cause de la civilisation, parce qu'il donna naissance aux idées du droit de propriété et de la sainteté du lien conjugal — conceptions qui, avec les siècles, devinrent assez fortes pour exister par elles-mêmes et rejeter la béquille de superstition qui, au temps jadis, en avait été l'unique soutien. Car nous ne nous tromperons guère en admettant que, même dans des sociétés avancées, les sentiments moraux, en tant qu'ils ne sont que des sentiments et ne sont pas fondés sur l'expérience, doivent beaucoup de leur force à un système primitif de tabous. « Ainsi se greffèrent sur le tabou, conclut M. Frazer, les fruits d'or de la loi et de la moralité, alors que la tige mère s'étiolait dans les bas-fonds de la superstition populaire où les pourceaux de la société moderne cherchent et trouvent encore leur nourriture. »

Il reste à rappeler brièvement quelques faits qui indiquent une diffusion étendue, sous des noms divers, de coutumes semblables au tabou. Comme on pouvait s'y attendre, on rencontre le tabou chez les Micronésiens, les Malais, les Dayaks, tous ethnographiquement apparentés aux Polynésiens.

En Micronésie, on trouve à la fois le nom et l'institution. Les habitants de certaines îles n'ont pas le droit de manger de certains animaux ni des fruits de certains arbres ; les temples et les grands chefs sont tabous pour le peuple ; quiconque pêche doit préalablement s'abstenir, pendant vingt-quatre heures, de la société des femmes ; en causant avec les femmes, les hommes ne peuvent

pas employer certains mots, etc. Les Malais ont la coutume, apparemment sans le nom. A Timor et dans les îles voisines, le tabou s'appelle *pamali*; pendant la longue fête qui célèbre le succès d'une *chasse aux têtes* fructueuses, l'homme qui a pris le plus de têtes est *pamali*; il ne doit pas *connaître* sa *femme ni manger* de sa propre main, mais il est nourri par des femmes. *Pamali* est un mot javanais et avait primitivement, à Java et à Sumatra, le même sens qu'aujourd'hui à Timor. Aux Célèbes, une femme après ses couches était *pamali*. Parmi les Dayaks de Bornéo, le *pamali* ou *porikh* est régulièrement observé lors de la plantation du riz, pendant la récolte, quand on entend derrière soi le cri de la gazelle, aux époques de maladie, après une mort, etc. Lors de la rentrée de la récolte, le tabou est observé par toute la tribu, personne n'étant autorisé à entrer dans le village ou à en sortir. La maison où s'est produit un cas de mort est *pamali* pendant douze jours, durant lesquels personne n'y peut entrer et aucun objet n'en peut sortir. Un Dayak taboué ne peut ni se baigner, ni toucher à du feu, ni suivre ses occupations ordinaires, ni quitter sa maison. Certaines familles n'ont pas le droit de manger de la chair de certains animaux, bétail, brebis, serpent. Les Motu de la Nouvelle-Guinée connaissent aussi le tabou. Un homme est taboué après avoir touché un cadavre; il vit alors à l'écart de sa femme; sa nourriture est cuite pour lui par sa sœur et il ne peut y toucher de ses mains. Après trois jours il se baigne et se trouve purifié.

En Mélanésie aussi, nous trouvons des formes très variées du tabou. Il florissait à Fiji; on l'observe en Nouvelle-Calédonie dans les cas de mort, pour préserver une moisson, etc. Suivant Codrington, il y a une distinction entre le tabou mélanésien et polynésien, à savoir que, pour le premier, il n'y a pas de sanction surnaturelle; l'homme qui viole un tabou paye simplement une compensation à la personne dont il a violé le droit de propriété garantie par le tabou. Mais R. Parkinson dit qu'en Nouvelle-Bretagne (auj. Nouvelle-Poméranie) une personne qui viole une marque de tabou placée sur une plantation, sur un arbre, etc., est supposée, pour cela même, être vouée à la maladie et au malheur. On n'en finirait pas si l'on voulait énumérer toutes les coutumes analogues; disons, cependant, qu'un système régulier de tabou passe pour exister parmi quelques tribus sauvages des monts de Naga en Inde et que les règles consistant à ne pas toucher la nourriture avec les mains, ou la tête avec les mains,

sont observées par des femmes tabouées dans une des tribus voisines du lac Fraser dans l'Amérique du Nord. Au fait, quelques-uns des caractères les plus significatifs du tabou — la défense de manger certains aliments, les incapacités causées par l'accouchement et par le contact avec les morts, ainsi qu'une foule de cérémonies pour écarter ces incapacités — ont été signalés plus ou moins parmi tous les peuples primitifs. Il est plus intéressant encore d'en rechercher des traces ou des survivances parmi les Juifs, les Grecs et les Romains.

Juifs. — 1) Le vœu du Naziréen ou Nazir (*Nombres*, VI, 1-21) présente une analogie frappante avec le tabou polynésien. Le mot de Naziréen signifie *séparé* ou *consacré*; c'est là précisément la signification du tabou. C'est surtout la tête du Naziréen qui est consacrée (v. 7 « la séparation vers Dieu est sur sa tête »; v. 9, « souiller la tête de la séparation »; v. 11, « sanctifier sa tête », etc.) — et il en était de même dans le tabou. Le Naziréen ne devait pas toucher à certains aliments ou à certaines boissons; il ne pouvait ni se raser, ni toucher un cadavre — autant de règles du tabou. Si une personne mourait subitement près de lui, cela passait pour « souiller la tête de la séparation » et le même effet, exprimé dans le même langage, serait admis pour un Polynésien taboué dans les mêmes circonstances. En outre, chose bien singulière, le moyen de lever le vœu d'un Naziréen est identique à celui qu'on emploie pour effacer un tabou. Il se rasait la tête à la porte du sanctuaire et le prêtre plaçait de la nourriture dans ses mains, deux actes qui, en Polynésie comme en Palestine, marquent clairement la levée d'un tabou.

2) Quelques-unes des règles pour l'observance du sabbat sont identiques aux règles du tabou strict; telles sont les prohibitions de travailler, d'allumer du feu dans la maison, de cuire la nourriture, de sortir (*Exode*, XXXV, 2, 3; XVI, 23, 29). Les Esséniens observaient strictement la règle de ne rien cuire et de n'allumer aucun feu le jour du sabbat (Josèphe, *Bell. Jud.*, II, 8, 9).

3) Toute personne qui touchait un cadavre était impure pour sept jours; ce qu'elle touchait devenait impur et pouvait communiquer son impureté à toute personne qui y touchait à son tour. Au bout de sept jours, la personne impure lavait ses habits, se baignait et redevenait pure (*Nombres*, XIX, 11, 14, 19, 22). En Polynésie, comme nous l'avons vu, toute personne qui touchait un cadavre était taboue; ce qu'elle touchait devenait tabou et

pouvait communiquer l'infection et l'une des cérémonies pour rompre le tabou était le bain.

4) Une accouchée juive était impure (*Lévit.*, XII); une accouchée polynésienne était tabou.

5) Nombre d'animaux étaient impurs et leur impureté pouvait infecter tout ce qu'ils touchaient; les vases de terre touchés par certains d'entre eux étaient brisés. Certains animaux étaient tabous en Polynésie et les ustensiles qui avaient contracté le tabou étaient quelquefois brisés aussi.

Grecs. — On trouve une survivance du tabou dans l'usage de certaines épithètes comme *sacré* et *divin* dans Homère. Ainsi un roi ou un chef est sacré (ἱερὴ ἲς Τηλεμάχοιο, *Od.*, II, 409; XVIII, 405, etc.; ἱερὸν μένος Ἀλκίνοιο, *Od.*, VII, 167; VIII, 2, etc.) ou divin δῖος Ὀδυσσεύς, etc., Ὀδυσσῆος θείοιο, *Il.*, II, 335; θείων βασιλήων, *Od.*, IV, 691); son char est sacré (*Il.*, XVII, 464) et sa maison est divine (*Od.*, IV, 43). Une armée est sacrée (*Od.*, XXIV, 81), ainsi que des sentinelles en faction (*Il.*, X, 56; XXIV, 681). Ceci ressemble au tabou guerrier des Polynésiens; lors d'une expédition guerrière, tous les guerriers Maori sont tabous et le tabou personnel et permanent des chefs est accru du double. Les Juifs semblent aussi avoir eu un tabou guerrier, car lorsqu'ils partaient en guerre ils pratiquaient l'abstinence (1 *Sam.*, XXI, 4, 5), règle strictement observée par les guerriers Maori quand ils entreprennent une expédition périlleuse.

Les Dards, qui, avec les Kâfirs Sidh Posh leurs parents, résident sur les pentes méridionales de l'Hindoukousch — tribus qui, de toutes les peuplades aryennes, sont dans l'état social le plus semblable à celui des Aryens primitifs — s'abstiennent de commerce sexuel pendant toute la durée de la saison guerrière, de mai à septembre; « la victoire aux plus chastes » passe pour être la maxime de toutes les tribus belliqueuses, depuis l'Hindoukousch jusqu'en Albanie (Reclus, *Géogr. Univ.*, VIII, p. 126). La même règle de continence à la guerre est observée par certaines tribus indiennes de l'Amérique du Nord.

Dans Homère, le poisson est sacré (*Il.*, XVI, 407, ἱερὸν ἰχθύν) et Platon rapporte que, pendant une campagne, les guerriers homériques ne mangeaient jamais de poisson (*Rep.*, 404 B.). Même en temps de paix, les hommes du temps d'Homère ne mangeaient de poisson que lorsqu'ils étaient exposés à mourir de faim (*Od.*, IV, 363; XII, 329). Les Kâfirs Sidh Posh refusent

de manger du poisson, bien que leurs rivières soient très poissonneuses. Les Hindous de l'époque védique paraissent n'avoir pas non plus mangé de poisson (Zimmer, *Altindisches Leben*, p. 271). Il est donc probable que chez les Aryens primitifs, comme chez d'autres peuples primitifs dans diverses parties du monde, le poisson était tabou.

L'aire à battre le blé, le van et la farine sont sacrés (*Il.*, V, 499; *Hymn. Merc.*, 21, 63; *Il.*, XI, 631). Semblablement, en Nouvelle-Zélande, un tabou était généralement imposé aux endroits où s'exécutaient les travaux agricoles; chez les Basutos, avant qu'on ne puisse toucher au blé sur l'aire, une cérémonie religieuse doit être accomplie d'où toutes les personnes impures sont écartées avec soin.

Bien que les héros d'Homère mangeassent du porc, l'épithète de *divin*, qui accompagne le nom des porchers, peut indiquer une époque où les porcs étaient sacrés ou tabous. En Crète, les porcs étaient certainement sacrés et on ne les mangeait pas (Athenée, 376 a); il paraît en avoir été de même à Pessinonte (Pausanias, VII, 17, 10). Chez les Juifs et les Syriens, les porcs étaient tabous et les Grecs se demandaient si les Juifs abhorraient les porcs ou les adoraient (Plut., *Quæst. conviv.*, IV, 5). Les porcs consacrés dans le grand temple d'Hiérapolis n'étaient ni sacrifiés ni mangés: quelques-uns croyaient qu'ils étaient sacrés, d'autres qu'ils étaient impurs (Lucien, *de dea Syria*, 54). Ici nous avons un véritable tabou, l'idée du sacré et celle de l'impur étant confondues. De même, chez les Ojibways, le chien est regardé comme impur et cependant, à certains égards, comme sacré. La diversité des deux conceptions est mise en lumière par l'histoire de la vache dans les diverses branches de la famille aryenne; les Hindous regardent cet animal comme sacré, tandis que la caste des Shin parmi les Dards l'abhorre. Le mot général pour tabou en grec est ἅγος, qui se rencontre dans le sens de *sacré* et d'*impur*; il en est de même de l'adjectif ἅγιος et du rare adjectif ἐναγής = taboué. En général, cependant, les Grecs distinguaient les deux sens, ἁγνός désignant ce qui est sacré et ἐναγής ce qui est impur ou maudit. « Tabouer » c'est ἁγίζειν, « observer un tabou » c'est ἁγνεύειν; l'état ou la saison du tabou est ἁγνεία ou ἁγιστεία. Les règles de l'ἁγνεία grecque correspondent très exactement à celles du tabou polynésien; elles consistent en purifications, en lavages, en aspersions, à s'abstenir de porter le deuil des morts, à se refuser

certaines nourritures, etc. » (Diog. Laerce, VIII, 1, 33; Plut., *Quæst. conv.*, V, 10).

Romains. — Le *flamen dialis* était encerclé dans un véritable réseau de tabous. Il ne pouvait ni monter à cheval ni même toucher un cheval; il ne devait pas regarder une troupe en armes, ne devait pas porter un anneau qui ne fût pas brisé, n'avoir un nœud dans aucune partie de ses vêtements; aucun feu, si ce n'est le feu sacré; ne pouvait être pris dans sa maison; il ne devait ni toucher ni même nommer la chèvre, le chien, la viande crue, des fèves, du lierre; il ne devait pas marcher sur une vigne; les pieds de son lit devaient être couverts de boue; ses cheveux ne pouvaient être coupés que par un homme libre; ses cheveux et ses ongles, une fois coupés, devaient être ensevelis sous un *arbre heureux*; il ne devait pas toucher un cadavre, etc.

Sa femme, la *flaminica*, était également sujette à des tabous : à de certaines fêtes, elle ne pouvait se peigner les cheveux; si elle entendait le tonnerre, elle était tabou (*feriata*) jusqu'à ce qu'elle eût offert un sacrifice expiatoire. L'analogie de quelques-unes de ces règles avec celles de la Polynésie est évidente. Les *feriae* romaines étaient des périodes de tabou; aucun travail ne devait y être effectué qu'en cas de nécessité urgente (par exemple, un bœuf pouvait être retiré d'un fossé et l'on pouvait étayer un toit branlant). Toute personne qui mentionnait Salus, Semonia, Seia, Segetia ou Tutilina était tabouée (*ferias observabat*, Macrobe, *Sat.*, I, 16, 8). Le latin *sacer* correspond exactement à *tabou*, car ce mot signifie à la fois *sacré* et *maudit*. *Sacer esto* signifie « qu'il soit retranché »[1].

1. Je tiens à le dire de nouveau, pour éviter toute équivoque : l'excellent résumé qu'on vient de lire n'est qu'une adaptation libre de l'article *Tabou* de M. Frazer, publié dans la 8e édition de l'*Encyclopaedia Britannica*, seul travail d'ensemble qui existe encore à ce sujet. — 1905.

Les Cabires et Mélicerte[1]

Ceux qui attribuent aux Phéniciens, navigateurs ou colons, une influence prépondérante sur la civilisation de la Grèce primitive, ne manquent pas d'invoquer, à l'appui de leur thèse, le nom des Cabires, les grands dieux de Samothrace. Ce nom, en effet, comme l'ont déjà reconnu Scaliger et Bochart, est identique au sémitique *Kabirim*, signifiant les *grands* (s.-ent. *dieux*). Cette étymologie a paru si embarrassante aux partisans de la doctrine d'Otfried Müller qu'ils ont essayé de la nier, malgré l'évidence. Welcker, remarquant que les Cabires sont, à l'origine, des génies du feu, prétend dériver leur nom de καίειν, brûler, avec insertion du *digamma*, Κάϝειροι[2]. F. Lenormant[3] adopta cette manière de voir et soutint que les Κάβειροι n'avaient été confondus avec les *Kabirim* phéniciens qu'à une époque tardive, par suite de la ressemblance fortuite des noms. Ces théories n'ont pas prévalu. Aujourd'hui, l'opinion commune est que les Κάβειροι, θεοὶ μεγάλοι sont bien les *Kabirim* et que ces derniers ont été introduits dans la Grèce du nord et en Béotie par les navigateurs phéniciens. L'auteur du plus récent travail d'ensemble sur les Cabires, M. Bloch[4], est tout à fait affirmatif à cet égard : *Der Name ist, wie längst erkannt, semitisch... wonach ihre Bezeichnung als* θεοὶ μεγάλοι... *nur die Uebersetzung ihrer phoinikischen Bezeichnung ist... Als Phoiniker waren die Kabiren Retter zur See... Das griechische Mutterland verhielt*

1. [*Revue archéologique*, 1898, I, p. 56-61.]
2. Welcker, *Aeschyl. Trilogie*, p. 161.
3. Art. *Cabiri* du *Dictionnaire des Antiquités.*
4. Art. *Megaloi Theoi* du *Lexicon* de Roscher (1896).

sich im ganzen ablehnend gegen die phoinikischen Götter. Phoinikische Seefahrer brachten den Kult zweier Gottheiten, Vater und Sohn, nach Westen zu den griechischen Inseln. Es fiel den glücklichen Seefahrern nicht schwer für diese Schützgeister, deren fratzenhafte Bilder ihre Schiffe schmückten, Proselyten zu machen, etc.

Sur un point, cependant, qui est d'une grande importance, M. Bloch est d'accord avec Lenormant. Il ne pense pas que les *Kabirim* phéniciens dont parlent Philon de Biblos et Damascius, groupe de huit divinités personnifiant les sept planètes et le monde, soient identiques aux *Kabirim* que les navigateurs phéniciens introduisirent en Grèce. Le nom de *Kabirim*, signifiant « les grands » ou « les puissants », est trop vague, remarque M. Bloch, pour qu'on veuille le restreindre à la désignation d'un groupe unique de divinités.

Encore faudrait-il qu'une désignation pareille fût justifiée par la nature des divinités auxquelles on l'applique. Il est vraiment difficile de croire que les Phéniciens aient qualifié de *grands dieux* les petites idoles grimaçantes qu'ils plaçaient à l'avant de leurs navires. Cette opinion, à la vérité très répandue, se fonde sur un passage unique d'Hérodote (III, 37). « Cambyse, raconte-t-il, étant à Memphis, entra dans un temple d'Héphaestos et se moqua fort de la statue du dieu. Cette statue ressemble beaucoup aux Patèques que les Phéniciens placent à la proue de leurs navires. Pour ceux qui n'ont pas vu ces Patèques, je dirai que la figure d'Héphaestos est celle d'un Pygmée. Cambyse entra aussi dans le temple des Cabires, dont il brûla les statues avec force sarcasmes. Ces images ressemblent aussi à celles d'Héphaestos, dont les Cabires passent pour les fils. » — Ce passage ne comporte pas, à mon avis, les conséquences qu'on en tire. A Memphis, des dieux au type de Phtah, qui a donné naissance à celui des Patèques, peuvent avoir été assimilés aux Cabires; mais on n'a nul droit de conclure de là que les Patèques phéniciens fussent identiques aux Cabires grecs. En bonne logique, il faudrait dire aussi que l'Héphaestos grec était représenté sous l'aspect d'un nain grotesque; or, nous savons qu'il n'en était rien.

Le même Hérodote, dans un autre passage où il parle des Cabires, cette fois à propos de l'île de Samothrace (II, 51), les présente comme des divinités purement pélasgiques et il dit ailleurs (V, 26) que les îles de Lemnos et d'Imbros, autres centres du culte cabirique, étaient encore habitées par les Pélasges à l'époque des guerres médiques.

Je ne veux pas m'arrêter à démontrer ici que le culte des Cabires ne présente aucun caractère phénicien et se rattache, en revanche, à d'autres cultes primitifs de la Grèce, comme celui des grandes déesses d'Éleusis. Il me suffit de m'en tenir à l'argument que l'on a prétendu tirer de leur nom.

J'admets comme évident, d'abord, malgré Welcker et Lenormant, que le nom des Cabires est sémitique, identique à *Kabirim*. Mais je n'admets pas que ces *grands dieux* aient aucun rapport avec les Patèques des vaisseaux phéniciens. Or, comme *Kabirim* signifie bien « les grands », force est de considérer cette épithète comme la traduction de celle qu'on donnait aux dieux de Samothrace, θεοὶ μεγάλοι, au lieu d'accueillir comme allant de soi l'hypothèse inverse.

Je suppose que les Pélasges de Samothrace et d'Imbros avaient des divinités anonymes qualifiées de « grands dieux ». Quand, vers le IXe siècle, les navigateurs phéniciens abordèrent dans les îles du nord, ils appelèrent ces dieux *Kabirim*. Pour les Grecs, c'était là un nom propre, non un adjectif ; à leur tour, ils tirèrent de *Kabirim* le nom des *Kabeiroi*.

Cette hypothèse est parfaitement d'accord avec une observation d'Hérodote (II, 52), qu'il ne faut jamais perdre de vue. « Les Pélasges, dit-il, sacrifiaient d'abord aux dieux sans leur donner de nom ; c'est ce qu'on m'a raconté à Dodone. Ils les appelaient simplement dieux, θεούς. Longtemps après, ils apprirent des Égyptiens les noms de tous les dieux, à l'exception de celui de Dionysos. Ils envoyèrent plus tard consulter l'oracle de Dodone, pour savoir s'ils pouvaient adopter les noms des dieux que leur apportaient les Barbares ; l'oracle leur répondit de s'en servir. Depuis cette époque, les Pélasges sacrifient aux dieux en les désignant par leurs noms ; et ces noms, ils les ont transmis aux Hellènes. »

Cette légende paraît recouvrir un fonds de vérité ; mettons seulement *Phéniciens* au lieu d'*Égyptiens* et nous comprendrons comment la traduction sémitique d'une épithète grecque ou pélasgique a pu devenir un nom propre, ayant acquis droit de cité dans la langue grecque.

Il y aurait lieu, à mon avis, de supposer le même *processus* partout où le nom d'une divinité hellénique très ancienne se présente avec un *facies sémitique*. Je me contenterai, pour le moment, d'alléguer un autre exemple, celui de Mélicerte, adoré à Corinthe sous le nom de Palémon, le dieu protecteur des navires. On racontait que Mélicerte, tué par sa mère Ino, que la jalouse Héra avait rendue folle, fut élevé au rang des dieux par Dionysos. Lajard et Raoul-Rochette ont déjà remarqué que le nom de Mélicerte est identique à celui de Melqart, le dieu local ou *Baal* de Tyr. Les mythologues contemporains tendent à considérer comme phénicienne toute la légende de Mélicerte et d'Ino ; M. Bérard est allé jusqu'à proposer — avec quelque réserve, heureusement — de reconnaître dans *Palaimon* un *Baal Yam* « dieu des mers »[1].

Je n'aperçois aucune raison de faire de Palémon un dieu sémitique. Le fait qu'on lui sacrifiait des enfants à Ténédos[2] ne prouve rien à cet égard. On le voit paraître dans le vieux culte athénien des Iobakkhoi, associé à Aphrodite comme Dionysos à Coré[3]. Pour Ino-Leucothée, M. Clermont-Ganneau a récemment soutenu que c'était une divinité sémitique d'un caractère lunaire, nommée peut-être à l'origine *lebanah*, c'est-à-dire « la blanche[4] » ; mais lorsque les poètes grecs appellent les Néréides Λευκοθέαι, il semble clair que cette désignation, appliquée à des déesses marines, fait simplement allusion à la blancheur des vagues écumantes[5].

L'hypothèse généralement admise, c'est que les Tyriens

1. Bérard, *Origine des cultes arcadiens*, p. 254.
2. Preller-Robert, *Griech. Mythol.*, t. I, p. 603
3. Voir le texte épigraphique dans Maass, *Orpheus*, p. 26, l. 122.
4. Clermont-Ganneau, *Rec. d'archéol. orientale*, t. II, p. 69.
5. On peut aussi rappeler le nom de la Néréide *Galatée*, « die Milchweisse ». Cf. Preller-Robert, *op. laud.*, t. I, p. 556, 4 et p. 602, 1.

ont introduit le dieu Melqart à Corinthe et que les Grecs en ont fait leur Mélicerte. Ici encore, le rapprochement linguistique est incontestable; mais la conclusion qu'on en tire est fausse. Melqart signifie simplement le roi de la ville, *Melekqart*; c'est là une désignation très vague. Supposons que Corinthe, cité maritime, ait sacrifié à un dieu marin anonyme, comme les « grands dieux » marins de Samothrace, ou à un dieu ayant reçu, on ne sait pourquoi, l'épithète de Palémon (*le lutteur* ou *le frappeur*); les Phéniciens, entrant en relations avec Corinthe, ont pu très naturellement appeler ce dieu le « roi de la ville », *Melqart*. Dans le *sabir* gréco-phénicien du port de Corinthe, *Melqart* sera vite devenu *Melikertes*. Mélicerte, avons-nous dit, n'est autre que Palémon; or, Παλαίμων est un surnom d'Héraclès, suivant les uns, un fils d'Héraclès suivant d'autres[1]. Comme les Grecs identifiaient à Héraclès le Melquart de Tyr, il n'est pas impossible que cette coïncidence ait aidé à établir la synonymie. Mais les rapprochements de ce genre présentent toujours un caractère très hasardeux et il est remarquable que les anciens n'ont jamais identifié Mélicerte à Héraklès. M. de Witte, il est vrai, a prétendu le contraire[2], d'après un miroir étrusque où un cavalier appelé *Hercle*, monté sur un cheval appelé *Pakste*, paraît entouré d'un cercle de vagues; il a pensé qu'il s'agissait de Mélicerte-Hercule se précipitant dans la mer. Mais on lui a fait observer avec raison que le cercle des vagues était simplement décoratif et que le cavalier devait être l'*Hercules equester* des Latins[3].

Quant à la légende de Mélicerte, le rôle qu'y joue Dionysos, divinité qui n'est pas sémitique, ne porte nullement à en chercher l'origine en Phénicie. Mais l'explication de cette légende très compliquée ne doit pas nous occuper ici. Nous avons seulement cru légitime, à propos de deux noms de

1. Cf. une dédicace de Coronée : Ἡρακλεῖ Παλαίμονι καὶ τῇ πόλει (*Corp. inscr. graec. septentr.*, n° 2874).
2. *Gaz. archéol.*, t. VI, p. 95.
3. Voir l'art. *Melikertes* du *Lexicon* de Roscher.

divinités grecques qui sont évidemment sémitiques, de mettre les mythologues en garde contre les conclusions trop hâtives que ces noms suggèrent. Pour établir l'origine sémitique de la mythologie grecque, la présence de noms sémitiques dans le panthéon grec ne suffit pas.

Les théoxénies et le vol des Dioscures[1].

I

Je tiens d'un témoin oculaire que lors du choléra de 1893, dans la Russie méridionale, les paysans du gouvernement de Kherson, sourds aux avis des médecins et même aux exhortations des popes, prêtèrent une oreille complaisante à leurs sorciers de village. Ceux-ci leur conseillèrent de dresser le soir des tables chargées de mets, dans la pensée que le Choléra viendrait s'en nourrir pendant la nuit et que, le lendemain, le monstre rassasié cesserait d'exiger des victimes humaines.

Il y a là deux choses qu'il faut distinguer avec soin : un acte rituel et l'explication de cet acte. L'explication vaut ce qu'elle vaut et ne mérite sans doute pas d'être retenue, car elle peut avoir été imaginée pour la circonstance. Il n'en est pas de même du rite qui paraît, au contraire, très ancien : c'est le rite même des Lectisternes qui, suivant la tradition romaine, aurait été introduit à Rome en 399 avant J.-C. à l'occasion d'une épidémie calamiteuse et qui fut plusieurs fois renouvelé en semblable occurrence. C'est aussi le rite des théoxénies grecques, c'est-à-dire des banquets (ξένια) offerts aux dieux et aux héros, soit pour apaiser leur courroux, soit pour leur rendre grâces. Ces usages classiques se présentent à nous, dans les textes, sous une forme demi-savante, alors que la superstition des paysans russes nous en offre un exemple pur d'alliage. Tout porte à croire que c'est là une survivance d'une pratique très ancienne, antérieure de bien des siècles à la diffusion du christianisme en Russie.

1. [*Revue archéologique*, 1901, II, p. 35-50.]

L'idée générale sur laquelle est fondé le rite des théoxénies paraît être celle-ci : que la nourriture prise en commun constitue un lien particulièrement sacré entre ceux qui y participent. Le banquet, acte essentiellement social, est par cela même, à l'origine, un acte religieux[1]. Un étranger, admis à la table d'un clan, est comme naturalisé dans ce clan, dont la protection au moins temporaire lui est assurée. Cette conception semble particulièrement vivace chez les nomades, où les clans vivent isolés les uns des autres et souvent à l'état de guerre. Aussi en trouve-t-on les plus frappants exemples chez les peuples sémitiques. Dans le livre de *Josué* (IX, 14), les Israélites s'allient aux Gabaonites par le seul fait d'accepter de ceux-ci des provisions de bouche. Vers l'époque de Mahomet, on raconte que Zaïd el-Haïl refusa de tuer un voleur qui avait enlevé ses chameaux, parce que ce dernier, avant de commettre ce vol, avait bu une gorgée de lait dans la coupe du père de Zaïd[2]. « Il y a du sel entre nous », disent les Arabes, pour motiver le respect que leur inspire un commensal. On prétend que, chez les Arabes modernes, la protection assurée au convive dure pendant trois jours pleins après son départ[3].

Un dieu ou un héros, qui s'assied à la table d'un mortel, conclut ou renouvelle avec lui un pacte d'alliance ; il fait ou refait sa paix avec lui. Si le dieu ou le héros est le protecteur, le génie tutélaire de la tribu, celle-ci, dans un moment de détresse, songera naturellement à resserrer les liens qui l'unissent à lui en l'invitant à participer à un banquet, à manger avec elle des mêmes aliments. De la sorte, la sainteté et la puissance du dieu seront de nouveau, pour ainsi dire, inoculées au clan ou à la tribu. Bien plus, la parenté par le sang qu'on suppose exister entre le dieu local et ses fidèles sera confirmée et consolidée, car la communauté du sang, aux yeux des primitifs, se lie ou se fortifie par la communauté de la nourriture. Ainsi s'ex-

1. Rob. Smith, *Relig. der Semiten*, p. 206.
2. *Ibid.*, p. 207.
3. Voir A. von Kremer, *Studien zur vergleichenden Culturgeschichte*, I et II (Vienne, 1889), p. 1 et suiv. (*Brot und Salz*). — Je dois cette indication à mon savant confrère M. H. Derenbourg.

plique qu'en Grèce et à Rome les familles qui avaient coutume d'offrir des repas à certains dieux ou héros passaient pour leur être apparentées. Cette idée donna plus tard naissance à des légendes d'un caractère rationaliste, qui impliquent généralement le commerce illégitime d'un dieu ou d'un héros avec une mortelle, membre de la famille qui lui offrait l'hospitalité. Ce sont là les balivernes de la fable : le fait primitif, c'est le sentiment de la parenté fondé sur la tradition d'une théoxénie, périodiquement renouvelée sous les espèces d'un acte religieux.

M. Bouché-Leclercq, il est vrai, se conformant aux idées généralement reçues, trouve, à la base de la coutume du lectisterne, « l'idée de se concilier la faveur des dieux ou de détourner leur colère en leur offrant des aliments »[1], idée qui serait, selon lui, au fond de tous les cultes primitifs et, en particulier, des sacrifices. Cette manière de voir comporte la théorie du *sacrifice-don* et prête aux mêmes objections, qui me semblent décisives. L'une et l'autre impliquent, à une époque qu'on dit primitive, l'existence d'un sacerdoce, c'est-à-dire d'hommes ayant qualité pour recevoir au nom du dieu, pour jouir de ce qu'on lui offre ou le recueillir, pour provoquer enfin, parce qu'ils y trouvent leur avantage, le renouvellement des offrandes. Cet état de choses a existé très anciennement chez les peuples à évolution rapide; mais la meilleure preuve qu'il n'est pas primitif, au sens ethnographique de ce mot, c'est-à dire contemporain de la constitution des sociétés et des religions, c'est que nombre de peuples, aujourd'hui encore, ne connaissent pas de sacerdoce organisé. Du reste, M. Bouché-Leclercq affaiblit lui-même sa thèse en citant comme exemple, quelques lignes plus loin, le Zeus d'Homère, « qui s'applaudit de ce que son autel n'a jamais manqué de mets équitablement partagés, de libations et de graisses. » Un autel, un prêtre qui vit de l'autel, ce sont là des choses homériques, mais non primitives. Quelque grossière que puisse nous paraître une pareille conception de la divinité, elle appartient à une période très éloignée des débuts de la

1. *Dict. des antiquités*, art *Lectisternium*, p. 1006.

religion, où le dieu s'est déjà isolé des hommes, où il entretient avec eux des rapports de maître à sujet et non plus de consanguin et d'allié. C'est à cet éloignement du dieu que répond la nécessité du sacerdoce, intermédiaire entre la divinité et les fidèles. Le rituel d'Homère n'est pas plus primitif que sa mythologie et ce n'est pas là qu'il convient de chercher ce qu'y croyait trouver Fénelon, « l'aimable simplicité du monde naissant ».

Nombre de textes et de monuments classiques nous montrent des divinités ou des héros invités à des banquets par les mortels[1]; c'est peut-être par l'effet d'un simple hasard que certaines divinités importantes, comme Arès, Poseidon et Hermès, ne sont ni mentionnées ni figurées comme y prenant part[2]. Mais il est un ordre de représentations, formant un groupe bien délimité, où l'on voit des divinités descendant du ciel pour prendre place à la table que les hommes ont dressée à leur intention. Ces monuments, qui se rapportent évidemment à l'usage des théoxénies, ont ceci de particulier que, dans tous ceux qu'on a signalés jusqu'à présent, les divinités ainsi figurées dans l'acte de se rendre à l'invitation des mortels sont les divins jumeaux de Léda, les Dioscures.

II

Le caractère mythique des Dioscures les destinait tout naturellement à ce rôle de divinités protectrices et familières, aimant à fréquenter les hommes et à se mêler à eux. Ce ne sont pas seulement, en effet, des dieux bienfaisants, σωτῆρες ; ce sont encore des dieux ambulants, sans cesse par voies et par chemins, comme ces bons héros des romans de chevalerie avec lesquels nous leur trouverons, d'ailleurs, d'autres caractères communs; ce sont, enfin, des dieux amis de la justice

1. Voir les références données à la p. 1008, note 5, de l'art. *Lectisternium* du *Dict. des antiquités*.

2. Il est pourtant question d'Hermès et de Poseidon dans le lectisterne célébré à Rome en 399 (Tite Live, V, 13).

et, comme il convient à des voyageurs, attachant une singulière importance à cette vertu des nomades, l'hospitalité.

Les Dioscures punissent le Spartiate Phormion, chez qui ils se sont présentés comme des étrangers venant de Cyrène, parce qu'il a refusé de les recevoir dans la chambre qu'occupait sa fille : le lendemain, la jeune fille avait disparu et l'on trouva dans son lit les images des Dioscures avec une table et un rameau de silphium [1]. Ils récompensent Pamphas pour leur avoir donné l'hospitalité et leurs bienfaits, au témoignage de Pindare, s'étendent à ses descendants [2].

Les théoxénies des Dioscures sont mentionnées, dans la littérature grecque, dès le v^e siècle; Bacchylide les appelle à un banquet et s'excuse de sa pauvreté qui l'empêche de les recevoir dignement. Diodore raconte que les Locriens, ayant envoyé à Sparte pour demander du secours, reçurent pour réponse qu'ils devaient se concilier la protection des Dioscures. Les envoyés dressèrent sur leur navire un lectisterne, κλίνη, où ils placèrent les images des Tyndarides. A Sparte, à Agrigente, à Athènes même, les Dioscures étaient invités à des banquets comme des hôtes publics. Parfois, ils consentaient à se montrer aux hommes et l'on peut croire que les théoxénies éveillaient toujours le souvenir d'une théophanie lointaine ou l'espoir d'une théophanie renouvelée. Pausanias raconte que deux jeunes Messéniens, profitant d'un jour où les Spartiates célébraient la fête de Castor et de Pollux par des festins et des jeux, se présentèrent tout à coup au milieu d'eux, vêtus de tuniques blanches et de chlamydes de pourpre, montés sur des chevaux magnifiques, coiffés de bonnets coniques et tenant une lance à la main. Les Spartiates, croyant que c'étaient les Dioscures, arrivés pour participer aux fêtes en leur honneur, se prosternèrent devant les deux Messéniens; ceux-ci firent alors un grand carnage de leurs adorateurs et revinrent sains et saufs à Andanie. Irrités de ce sacrilège, dit Pausanias, les Dioscures poursuivirent les Mes-

1. Voir mon article *Dioscuri* dans le *Dict. des antiq.*, p. 256.
2. *Ibid.*

séniens de leur haine et ne consentirent à leur retour dans leur pays qu'au temps d'Épaminondas. Jason de Phères, au rapport de Polyen, ayant besoin d'argent pour solder ses troupes après une victoire, répandit le bruit qu'il devait son premier succès à l'intervention des Dioscures et qu'il avait promis de les inviter à un festin. On porta au camp des tables avec de la vaisselle d'or et d'argent, dont Jason se hâta

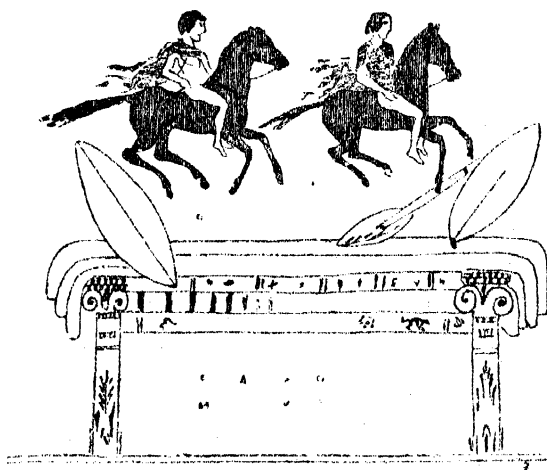



Fig. 1. — Théoxénie des Dioscures.

de s'emparer pour payer ses troupes. Cette anecdote prouve que les théoxénies, très simples à Athènes, étaient célébrées, en d'autres lieux, avec grand luxe, à l'imitation des banquets où les cités grecques invitaient les chefs ou les députés d'autres États[1].

Les monuments théoxéniques auxquels nous avons fait allusion se divisent en trois groupes, dont deux ne comptent encore chacun qu'un seul monument :

1° Stèle de Larissa, rapportée au Louvre par M. Heuzey[2]. On voit, à la partie inférieure, une table chargée de mets auprès d'un lit de festin; devant la table, un homme offre une libation sur un autel, tandis qu'une femme lève le bras droit

1. *Ibid.*, p. 256, 257.
2. Heuzey, *Miss. de Macédoine*, pl. XXV; *Dict. des antiquités*, fig. 2438.

vers le ciel, où apparaissent les Dioscures à cheval. Au-dessous des deux cavaliers plane une Niké portant une couronne. L'inscription est une dédicace aux Dioscures. Θεοῖς μεγάλοις. Le sacrifice et le banquet qui leur sont offerts constituent la théoxénie; ils arrivent à travers les airs pour se rendre au festin;

2° Lécythe blanc de fabrique attique ou naucratite, découvert à Camiros de Rhodes en 1867, aujourd'hui au Musée Britannique[1]. Dans le bas, un lit de festin avec trois couvertures et un coussin à chaque extrémité; dans le champ, les Dioscures galopant à droite au-dessus du lit (fig. 1);

3° Série nombreuse de plaques en terre cuite découvertes à Tarente, presque toutes en fragments. On y voit les Dioscures galopant en sens inverse et planant au-dessus d'une table chargée de gâteaux et de fruits[2].

III

Un caractère commun des chevaux montés par les Dioscures, c'est qu'ils planent dans les airs sans être ailés. Apparemment, si la tradition grecque les avait représentés, dès l'origine, comme des cavaliers descendant du ciel, elle aurait fait de leurs chevaux des Pégases et l'art se serait conformé à la tradition. On ne voit pas pourquoi l'on aurait hésité à attribuer des chevaux ailés aux Dioscures comme au héros lycien, Bellérophon. La conclusion qui s'impose, c'est que, dans la tradition, les Dioscures descendant du ciel n'étaient pas des cavaliers. Il y a, du reste, une très bonne raison pour que les Dioscures n'aient pas été considérés, à l'origine, comme des dieux cavaliers : c'est que l'équitation est un art récent, postérieur aux temps homériques et qu'à l'époque où les légendes grecques se formèrent, il ne pouvait être question de dieux cavaliers. Quand on commença à associer ces

1. *Brit. Mus. Vases*, t. II, n° 633; *Dict. des antiq.*, fig. 2439; Roscher, *Lexikon*, t. I, p. 1170.

2. Petersen, *Röm. Mittheil.*, 1900 (t. XV), p. 24, 35; Gastinel, *Revue archéol.*, 1901, I, p. 51.

divinités à des chevaux, on dut les représenter comme conduisant des chars, à la façon des héros d'Homère; Pindare et Euripide les montrent encore dirigeant un char d'or à travers les airs[1]. Cette dualité de motifs suffirait à prouver qu'ils ne sont primitifs ni l'un ni l'autre. Le seul fait attesté par la tradition, c'est que les Dioscures fendaient les airs en vertu d'un pouvoir inhérent à leur nature divine; l'art dut s'en tenir à cette conception quand il leur prêta un véhicule ou des montures. Toutefois, l'auteur de la plus récente représentation d'une théoxénie qui soit venu jusqu'à nous, la stèle de Larisse, paraît avoir éprouvé un scrupule à cet égard. Il a placé au-dessous des deux cavaliers une Victoire les ailes étendues. Cette Victoire n'est pas — ou n'est pas seulement — le symbole d'un succès dû à la protection des Dioscures et que commémore le monument conservé, car on ne comprendrait pas, s'il en était ainsi, que Niké ne planât pas *au-dessus* des cavaliers. Si l'artiste (s'inspirant, sans doute, d'un modèle bien antérieur) l'a placée au-dessous d'eux, c'est qu'elle a mission de les soutenir dans les airs, comme font les aigles dans les scènes romaines d'apothéose[2]. Cette figure est une réponse à la question qui devait naturellement se poser aux spectateurs de monuments théoxéniques : comment des cavaliers, montés sur des chevaux qui ne sont pas des Pégases, peuvent-ils descendre du ciel par la « route des oiseaux »?

Quelle que soit, en effet, la part des conventions dans l'art antique et quelque puissance que la fable ait attribuée aux dieux personnifiés, le rationalisme hellénique reprend toujours ses droits et exige au moins un certain respect des vraisemblances. Hermès a beau être un dieu : avant de prendre son vol à travers les airs, il attache des talonnières à ses chevilles (*primum pedibus talaria nectit* | *Aurea*, dit Virgile). Aphrodite traverse les airs, mais il lui faut pour cela un char traîné par des colombes ou par des cygnes[3], ou encore un cygne qui lui

1. Pind., *Pyth.*, V, 10; Eurip., *Hel.*, 1495, Cf. *Dict. des antiq.*, p. 255.
2. Cf. Petersen, *Röm. Mittheil.*, 1900, p. 37, auquel appartient cette observation.
3. *Annali*, 1845, pl. M.

serve de monture. Apollon, lui aussi, monte sur un cygne ou sur un trépied ailé[1], qui est, soit dit en passant, la plus ancienne représentation connue d'un aérostat plus lourd que l'air; ailleurs, il conduit un char traîné par des chevaux ailés[2]. Les dieux ne possèdent pas, par eux-mêmes, le pouvoir de *lévitation*; ceux que l'on représente généralement dans les airs sont pourvus d'ailes, comme Niké, Éos, Iris, les Gorgones, Borée, Éros, etc. Il est vrai que souvent les chevaux qui traînent le char d'Hélios, ou celui d'Athéné conduisant Héraklès à l'Olympe, ne sont pas ailés; mais, sur les vases et les bas-reliefs, rien n'indique qu'ils prennent leur course à travers l'espace; ils semblent plutôt suivre la crête d'une montagne et parfois la ligne du terrain est même indiquée sous leurs sabots[3].

A la différence de l'Aphrodite étrusque, l'Aphrodite grecque n'est jamais ailée; jamais non plus, à ce que je sache, elle n'est portée dans les airs par des Nikés ou par un aigle, mais seulement par le cygne, volatile que l'on trouve souvent groupé avec elle et qui compte parmi ses animaux familiers. Le groupe d'Aphrodite montée sur un cygne n'est donc pas dû à la fantaisie des artistes, pas plus que celui d'Aphrodite dans un char traîné par des cygnes ou des colombes; ce sont là les échos d'une conception plus ancienne qu'un demi-rationalisme a transformée. Cette transformation, dont on citerait beaucoup d'exemples, est, en vérité, un dédoublement : le dieu a été séparé de l'animal, qui est devenu son attribut ou sa monture. De même qu'il a existé, dans la mythologie grecque primitive, un Zeus-aigle, devenu Zeus aétophore ou parfois Zeus monté sur un aigle, de même il y a eu une Artémis-chèvre, devenue Artémis *Épitragia*, et une Aphrodite-cygne, devenue Aphrodite au cygne ou sur le cygne[4]. Apollon, lui aussi, est en relations étroites avec le cygne. A Ténédos où, du temps de l'*Iliade*, existait un sanctuaire

1. *Monumenti*, I, 46.
2. *Ibid.*, IX, 28.
3. Par ex. *Annali*, 1837, pl. H.
4. Cf. Frazer, *Pausanias*, t. IV, p. 106.

d'Apollon, on honorait aussi Ténès en qualité d'héros éponyme. Or, Ténès avait pour père Kyknos, fils de Poseidon et de Scamandrodiké, qui fut exposé par sa mère sur le rivage de l'Hellespont et nourri par un cygne. Otfried Müller avait été frappé de ces rapprochements et s'exprimait ainsi dans ses admirables *Prolégomènes* : « Le cygne, en tant que père du héros principal de l'île apollinienne (Ténédos), est en relations directes avec le dieu, dont la légende fait aussi le père véritable de Ténès. Il faut reconnaître ici un mythe local de Ténédos. D'ailleurs, l'idée qu'un cygne, et non Apollon, serait le père d'un héros, implique une naïveté et une hardiesse de fantaisie qui nous reportent à une époque bien plus ancienne que les poèmes homériques. » Après avoir cité ces lignes, M. Andrew Lang ajoute[1] : « Si Otfried Müller avait su que cette « naïveté « et hardiesse de fantaisie » se retrouvent aujourd'hui même, par exemple dans la tradition de la tribu des Cygnes en Australie, il aurait probablement reconnu dans le héros Kyknos une simple survivance de la phase totémique. » Je crois, en effet, comme M. Lang, qu'il n'a manqué à Otfried Müller, pour découvrir cette explication très vraisemblable, que les lectures d'ethnographie dont les mythologues de son temps se dispensaient et qui ne paraissent pas encore s'imposer toujours à ceux du nôtre.

Si Aphrodite et Apollon — ou, pour mieux dire, *une* Aphrodite et *un* Apollon — ont été primitivement des cygnes, il n'est pas étonnant que ces divinités, une fois anthropomorphisées, aient conservé des relations étroites avec le beau volatile aquatique dont la légende divine a contribué à former la leur.

C'est, en effet, une chose digne de remarque et qui prouve la continuité des traditions mythologiques chez les Grecs, comme la subordination de l'art plastique à ces traditions : les divinités ou les héros d'origine animale conservent toujours quelques vestiges de leur nature première dans les œuvres de la littérature et de l'art, qui sont pourtant posté-

1. A. Lang, *Myth, Ritual and Religion*, t. I, p. 269.

rieures de bien des siècles au triomphe complet de l'anthropomorphisme. Cela serait inexplicable sans la tenacité des légendes locales qui, comme l'a vu Otfried Müller, plongeaient dans un passé infiniment plus reculé que la civilisation homérique. Si l'on a pu, de nos jours, établir de frappants parallèles entre certains mythes grecs et australiens, cela tient évidemment à ce que les mythes grecs en question remontent à une époque où la civilisation de la Grèce était encore au même niveau, au même stade d'évolution que celle de l'Australie actuelle. Toute l'école nouvelle de mythologie est fondée sur cette idée vraiment scientifique que les couches de culture humaine sont caractérisées par certains mythes, comme les couches terrestres synchroniques par certains fossiles.

Parfois la marque de l'origine animale n'est plus conservée que dans un détail du costume : le dieu ou le héros est habillé de la dépouille de l'animal ou en décore une partie de son armure. Ainsi, dans Virgile[1], Cupavon fils de Cycnus, porte un casque orné de plumes de cygne :

Cujus olorinae surgunt de vertice pennae.

IV

Revenons aux Dioscures; aussi bien sommes-nous maintenant préparés à comprendre pourquoi, dans les œuvres d'art que nous avons décrites, ils descendent du ciel sur des chevaux non ailés, en dépit des scrupules rationalistes que nous avons constatés chez les artistes grecs et sous l'influence d'une tradition impérieuse qui voulait qu'ils pussent galoper ainsi.

Les Dioscures sont nés d'un œuf; ils sont fils de Zeus transformé en cygne et de Léda. Cette légende remonte à une phase de la civilisation où l'on croyait que les animaux avaient commerce avec les mortelles et que ces unions pouvaient être fécondes, phase assurément très ancienne en Grèce, mais qui,

1. Virg., *Aen.*, X, 186.

sur d'autres points du globe, s'est prolongée, pour notre édification, jusqu'au XXe siècle. Les fils d'un cygne et d'une femme — *Lada*, en phrygien, signifie « femme » — ne pouvaient être que des hommes-cygnes, comme le fils d'un taureau et de Pasiphaé ne pouvait être qu'un homme-taureau, le Minotaure. Donc, *a priori*, les démons qu'on a nommés plus tard Castor et Polydeukès, ou qu'on a identifiés aux héros lumineux de ce nom, devaient, dans la pensée des premiers Grecs, participer de la nature des cygnes, c'est-à-dire fendre les airs sous l'aspect de masses blanches et rechercher la société des hommes. La légende faisait de ces cygnes blancs les hôtes imprévus et toujours bien accueillis d'une tribu habitant les bords d'un lac ou d'une rivière, comme le lac Boebeis de Thessalie, ou le Scamandre, ou encore l'Eurotas. Cette vision populaire a traversé les siècles et survécu aux vicissitudes de la pensée réfléchie. Le couple des cygnes divins s'est transformé en un couple d'éphèbes ; ces éphèbes sont devenus des cavaliers ; mais ils sont restés blancs, vêtus de tuniques blanches, montés sur des coursiers d'une blancheur éclatante, λευκοπώλω, ἵπποισι μαρμαίροντε[1], et ils ont conservé le privilège de fendre les airs pour venir prendre leur nourriture auprès des hommes. Un détail de leur costume, au dire des anciens, attestait encore leur origine : suivant Lucien[2], le pilos des Dioscures est la moitié de l'œuf dont les Tyndarides étaient sortis.

Ainsi, tandis qu'Aphrodite (je veux dire une des *composantes* de l'Aphrodite hellénique) est une femme-cygne, les Dioscures, comme Apollon et Kyknos, sont des hommes-cygnes. Pourquoi les Dioscures, cependant, sont-ils montés sur des chevaux non ailés et non pas, comme Aphrodite et Apollon, sur des cygnes ? Sans doute par suite d'une confusion très ancienne entre des dieux cygnes et des dieux cavaliers[3], dont le produit, le type classique des Dioscures, a

1. Eurip., *Iph. Aul.*, 1154.
2. Lucien, *Dial. Deor.*, 26.
3. Ou, pour mieux dire, des *dieux-chevaux*. Le culte du cheval a laissé sa trace dans les bas-reliefs funéraires représentant des banquets, où paraît

conservé d'une part la blancheur du cygne et son don de fendre les airs, de l'autre le cheval, devenu son inséparable attribut.

V

Nos conclusions peuvent s'autoriser de faits empruntés à des mythologies qui ne sont ni américaines ni australiennes, mais européennes et même aryennes, si tant est que l'on puisse encore appliquer à des mythologies une épithète qui ne convient qu'à des langues et ne peut s'étendre que par abus à ceux qui les ont parlées.

En sanscrit, le même mot, *hansa*, désigne le cygne, le canard et l'oie[1]. Or, la mythologie indoue connaît deux êtres divins, bienfaisants et secourables, les Açvins, qu'on a depuis longtemps rapprochés des Dioscures grecs. Dans les Védas, les chevaux des Açvins sont appelés des *hansas* nourris d'ambroisie ; on se les figure donc comme traînés par des cygnes. Dans l'épopée indoue, un cygne blanc est la monture du dieu Brahma. La conception du cygne divin n'a donc pas été étrangère à l'Inde ; comme en Grèce, il a été assimilé à la lumière, car si les Dioscures sont aussi des étoiles ou le feu Saint-Elme, *Agni*, le feu, dans un hymne védique, est qualifié de *hansa*.

Dans les légendes germaniques, les femmes-cygnes, qu'Eschyle connaît déjà dans le nord de l'Europe[2], jouent un rôle très important et offrent ample matière à la poésie. Ce sont des Walkyries, affublées d'un corps de cygne qu'elles peuvent déposer pour reprendre la forme humaine. Elles traversent les airs et les eaux, séjournent volontiers sur le rivage de la mer et prédisent l'avenir[3]. Ce sont des femmes-cygnes qui,

souvent une tête de cheval à travers une lucarne ; j'ai proposé autrefois d'y voir une allusion aux théoxénies des Dioscures (Le Bas-Reinach, *Voyage archéol.*, p. 74).

1. A. de Gubernatis, *Mythologie zoologique*, trad. Regnaud, p. 322 et suiv.
2. Esch., *Prom.*, 797 : Κόραι τρεῖς κυκνόμορφοι.
3. Pour tout ce qui suit, voir Grimm, *Deutsche Mythol.*, éd. E. H. Meyer, t. I, p. 354 sq.

dans les *Nibelungen*, annoncent à Hagen la destinée des Burgondes[1]. Le corps de cygne dont elles sont revêtues s'appelle *âlptarhamir*, chemise de cygne. L'une d'elles voltige en chantant au-dessus de la tête d'un héros qu'elle protège et qui, un jour, d'un coup d'épée maladroit, lui coupe le pied; dès lors son bonheur l'abandonne. Un jeune homme, dans un conte populaire, vit trois cygnes s'abattre sur le rivage, ôter leurs chemises de cygne et, transformés en jeunes filles, se baigner dans la mer; puis elles reprennent leurs chemises et s'envolent. Il revient une seconde fois les épier et dérobe la chemise de la plus jeune; elle se jette à ses pieds et le supplie vainement de la lui rendre; sur son refus, elle consent à l'épouser. Après sept ans de vie commune, il lui montre un jour la chemise dérobée; à peine l'a-t-elle ressaisie, qu'elle se transforme en cygne et s'envole par la fenêtre. Le mari délaissé meurt de chagrin.

Un paysan avait un champ où, chaque année, dans la nuit de la Saint-Jean, toutes ses cultures étaient foulées aux pieds et ravagées. Deux ans de suite, il aposta ses deux fils aînés pour surveiller le champ; à minuit, ils entendirent un bruissement dans l'air et s'endormirent soudain. L'année d'après, ce fut le troisième fils qui veilla; il résista au sommeil et vit arriver trois grands oiseaux qui déposèrent leurs ailes et, devenus femmes, se mirent à danser avec frénésie sur le champ. Il se lève, saisit les ailes et les cache sous la pierre qui lui sert de siège. Quand les jeunes filles furent fatiguées de danser, elles vinrent à lui, réclamant leurs ailes; il déclara que si l'une d'elles voulait l'épouser, il rendrait leurs ailes aux deux autres. Le conte se termine, comme beaucoup de contes, par un mariage.

Grimm pensait que les femmes-cygnes avaient également été familières à la mythologie celtique. Les robes blanches des fées françaises ne seraient autre chose que les chemises de cygne des Walkyries. Vu la confusion perpétuelle entre l'oie et le cygne, dont l'antiquité classique offre de nombreux

1. Paul, *Grundriss der german. Philologie*, t. I, p. 1027.

exemples, il croyait reconnaître une femme-cygne dans la reine à la patte d'oie, la reine Pédauque. Depuis Grimm, on a signalé une femme-cygne dans une légende irlandaise et Luzel a recueilli, dans l'île d'Ouessant, des traditions relatives à des femmes-cygnes[1].

Dans une légende d'origine néerlandaise[2], qui a pris une forme littéraire en France et une forme philosophique en Allemagne, Lohengrin, le chevalier bienfaisant, arrive pour délivrer Elsa dans un bateau conduit par un cygne ; ce cygne est le jeune frère d'Elsa, victime des artifices d'une sorcière. Mais Lohengrin lui-même, le chevalier au cygne[3], ne doit pas échapper à la loi commune qui identifie, dans un passé lointain, le héros à son animal familier. Comme les Dioscures, il a été d'abord, longtemps avant de s'appeler le chevalier lorrain, le chevalier-cygne ou le cygne chevaleresque, fendant l'air par la route des oiseaux pour secourir l'innocence persécutée. Ce rôle de justicier, attribué aux grands oiseaux, a laissé une trace dans la littérature grecque : tout le monde connaît, ne fût-ce que par la ballade de Schiller, la légende des grues d'Ibycos[4].

Je ne me suis pas proposé, dans ce mémoire, d'analyser les autres éléments qui sont entrés, par voie de syncrétisme, dans la conception classique des Dioscures. Mon but a été d'appeler l'attention sur un caractère négligé des scènes de théoxénie qui paraît accuser, malgré le silence des textes littéraires, l'assimilation primitive des Dioscures aux cygnes, en conformité avec la légende de leur naissance. J'ai voulu montrer également, après d'autres, que les types légendaires des

1. *Revue celtique*, t. II, p. 287.

2. Paul, *Grundriss*, II, 1 p. 454 (*wahrhaft niederlaendische Sage*).

3. La légende française du chevalier au cygne, insérée dans la généalogie de Godefroy de Bouillon, est identique à celle de Lohengrin. Il en existe une imitation anglaise du XIVe siècle (Paul, *Grundriss*, II, 1, p. 666).

4. Je sais bien que sous la forme où cette légende nous est parvenue et que Schiller a popularisée, le vol de grues n'est que l'occasion, la cause fortuite d'un acte de justice ; mais il me semble évident que dans un état plus ancien de la légende, les grues apparaissaient comme des justicières ou, du moins, comme les dénonciatrices des assassins.

hommes-cygnes et des femmes-cygnes, encore visibles et comme affleurants dans la mythologie germanique, se laissent seulement deviner dans les couches profondes de la mythologie grecque, qui nous est pourtant connue par des documents beaucoup plus anciens. Preuve nouvelle, si j'ai raison, que la science comparée des fables n'a pas le devoir exclusif de rapprocher des témoignages contemporains, mais qu'elle est autorisée à conclure, de la similitude des conceptions mythiques, à celle des milieux intellectuels où elles sont nées.

Zagreus, le serpent cornu[1]

La légende sacrée de la naissance, du meurtre et de la résurrection de Zagreus, qui fait le fond de l'orphisme, n'a été racontée avec détail par aucun des auteurs anciens dont les œuvres sont parvenues jusqu'à nous. On n'a pu la reconstituer qu'en cousant bout à bout des indications fragmentaires, toutes fournies par des auteurs de basse époque. Ce travail a été fait par Lobeck d'une manière définitive, avec une érudition à laquelle rien n'échappait[2]. Mais comme il méprisait profondément ces contes de sauvages, dont il méconnaissait l'importance pour l'histoire des idées religieuses, l'illustre helléniste a peut-être passé trop légèrement sur quelques difficultés très graves que présente la tradition restituée par lui.

Abstraction faite de la valeur des témoignages mis en œuvre par Lobeck, les difficultés dont nous parlons peuvent tenir à deux causes principales. La première, c'est qu'il a certainement existé, dans les milieux orphiques, des traditions discordantes, comme en présentent, d'ailleurs, tous les récits mythiques, tant anciens que modernes. Si nous connaissions les traditions originales, nous pourrions en démêler les éléments primitifs ou adventices et choisir entre elles; mais, obligés de nous contenter de mentions éparses, nous arrivons fatalement à relier, par un fil bien fragile, des mots et des phrases appartenant à des histoires différentes. En second lieu, les auteurs de basse époque qui sont nos seuls informateurs ont sans doute, comme tous les anciens, cédé à la manie de la conciliation et du syncrétisme; ils ont

1. [*Revue archéologique*, 1899, II, p. 210-217.]
2. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 547 et suiv.

eux-mêmes combiné des éléments disparates, réunis par des sutures qu'il ne paraît pas impossible de distinguer, même dans les lambeaux de renseignements qu'ils nous ont transmis. Ainsi, nous nous trouvons opérer sur une sorte de concordance résultant de la juxtaposition de fragments qui proviennent eux-mêmes de concordances.... Ces considérations doivent nous rendre circonspects, mais elles nous autorisent, en même temps, à quelque hardiesse ; ou bien, en effet, l'on doit renoncer à toute étude des questions orphiques, ou l'hypothèse et l'induction peuvent réclamer sur ce terrain une part plus considérable qu'ailleurs.

Voici, brièvement résumée, la narration qui ressort des textes combinés par Lobeck.

Zeus, transformé en dragon, fait violence à sa fille Perséphone. De cette union naît Zagreus, que Nonnos, dans un passage inspiré de la théogonie orphique, qualifie de *petit cornu*, κερόεν βρέφος. Héra, jalouse, excite contre lui les Titans, qui l'amusent d'abord, puis se jettent sur lui pour le dévorer. Vainement Zagreus, essayant d'échapper à leurs coups, prend la forme d'animaux divers, en dernier lieu celle d'un taureau ; son corps est mis en pièces et les Titans en dévorent les morceaux. Cependant le cœur de Zagreus est resté intact; Athéné l'apporte à Zeus, qui l'avale ou le fait avaler à Sémélé. Bientôt Zagreus renaît sous le nom de Dionysos et les Titans, ses meurtriers, sont précipités dans le Tartare. Mais les hommes, nés de la cendre des Titans, portent la peine du crime de leurs ancêtres déicides ; seule, l'initiation aux rites orphiques peut les affranchir de ce péché et leur assurer la félicité éternelle.

En apparence, cette histoire bizarre présente un certain caractère d'unité; mais les difficultés vont paraître à l'analyse. Il y a là, tout au moins, trois récits, plus ou moins arbitrairement emmêlés.

Athénagore, auquel nous devons le plus de détails[1], com-

1. Athenag., *Leg. pro Christ.*, p. 295 C-296 B (*Orphica*, éd. Abel, p. 164) : « Τὴν θυγατέρα τοῦ Διός, ἣν ἐκ τῆς μητρὸς Ῥέας ἢ Δήμητρος αὐτῆς ἐπαιδοποιήσατο, δύο μὲν κατὰ φύσιν εἶπεν ἔχειν ὀφθαλμοὺς καὶ ἐπὶ τῷ μετώπῳ δύο καὶ προ-

mence par raconter que Perséphone, fille de Zeus et de Déméter, avait l'aspect d'un monstre cornu et que sa mère refusa de l'allaiter. Puis il énumère les crimes de Zeus et nous apprend qu'il fit violence à sa mère Rhéa, qui s'était métamorphosée en serpent pour fuir ses atteintes ; mais Zeus se transforma lui-même en dragon et accomplit son forfait. On lit ensuite cette phrase : Εἶτα Περσεφόνη τῇ θυγατρὶ ἐμίγη βιασάμενος καὶ αὐτὴν ἐν δράκοντος σχήματι, c'est-à-dire : Zeus eut commerce avec sa fille Perséphone en la violant sous l'aspect d'un dragon. Athénagore — qui cite expressément Orphée comme la source de son récit — ne dit pas que Perséphone elle-même se fût métamorphosée en serpent. Mais il vient d'attribuer cette métamorphose à Rhéa, en relatant une scène toute pareille. Évidemment, il y a là une combinaison, une juxtaposition de deux traditions parallèles : suivant l'une, Zeus violait la mère ; suivant l'autre, il violait la fille. Cela est d'autant plus vraisemblable qu'il n'est pas question d'un fils de Zeus et de Rhéa, mais seulement du fils de Zeus et de Perséphone, qui est Zagreus. Donc, on a le droit d'ajouter à la seconde histoire un détail qui est indiqué seulement par la première : Zeus et Perséphone avaient pris, l'un et l'autre, la forme de serpents et c'est du commerce de deux serpents que naquit Zagreus.

Aucun détail ne nous a été transmis sur sa naissance; mais Nonnos (VI, 264) dit qu'il vint au monde avec des cornes. Était-ce sous l'aspect d'un enfant cornu ou d'un taureau? M. Andrew Lang a senti qu'il y avait là une difficulté, mais il s'est contenté de l'indiquer sans en chercher la solution[1]. « Le fils de deux serpents, Zagreus, naquit — chose étrange — avec des cornes sur la tête ». Or, une tradition mythique a beau être absurde, révoltante même :

τομὴν κατὰ τὸ ὄπισθεν τοῦ τραχήλου μέρος, ἔχειν δὲ καὶ κέρατα· διὸ καὶ τὴν Ῥέαν φοβηθεῖσαν τὸ παιδὸς τέρας φυγεῖν, οὐκ ἐφεῖσαν αὐτῇ τὴν θηλήν... Καὶ ὅτι (Ζεὺς) τὴν μητέρα Ῥέαν ἀπαγορεύουσαν αὐτοῦ τὸν γάμον ἐδίωκε· δρακαίνης δ' αὐτῆς γενομένης καὶ αὐτὸς εἰς δράκοντα μεταβαλὼν συνδήσας αὐτὴν... ἐμίγη... : εἶθ' ὅτι Φερσεφόνῃ τῇ θυγατρὶ ἐμίγη, βιασάμενος καὶ ταύτην ἐν δράκοντος σχήματι, ἐξ ἧς παῖς Διόνυσος αὐτῷ.

1. A. Laug, *Myth, ritual and religion*, nouv. éd. (1899), t. II, p. 245.

il y a certaines règles de logique dont elle ne peut s'affranchir si elle veut être comprise et acceptée. L'histoire de Léda fécondée par un cygne est assurément extravagante; mais la légende, pour tenir compte de ses propres éléments, lui fait mettre au monde un œuf. Celle qui faisait naître Zagreus de l'accouplement de deux serpents ne pouvait pas lui prêter l'aspect d'un enfant cornu ou d'un taureau. Du reste, βρέφος ne signifie pas nécessairement un enfant, mais un « petit », au sens le plus général. Évidemment, les serpents étant ovipares, Perséphone devait pondre un œuf, et de cet œuf ne pouvait sortir qu'un serpent, non un être à figure humaine. Il semble donc parfaitement légitime de compléter ainsi l'une des traditions dont le passage d'Athénagore nous livre un anneau : Zagreus naquit sous les traits d'un serpent.

Maintenant, lorsque Nonnos nous raconte qu'il se métamorphosa à plusieurs reprises et prit finalement l'aspect d'un taureau pour se soustraire à la poursuite des Titans, il paraît évident qu'il combine, et l'on peut, comme nous l'avons dit plus haut, distinguer ici la suture et le raccord. Le mythe du bon taureau Zagreus, ἄξιος ταῦρος, déchiré et mangé par les Titans, est un mythe exégétique, provoqué par un rituel barbare qui s'était répandu de la Thrace dans le monde grec. Comme les fidèles de Zagreus déchiraient un taureau, divinisé par les apprêts mêmes du sacrifice, on imagina la légende sacrée qui devait rendre compte de cet usage et le justifier aux yeux des Grecs raisonneurs. Aucune personne familière avec le rôle de l'exégèse des rituels dans la fabrication des ἱεροὶ λόγοι ne se refusera à la conclusion que nous indiquons. Donc, à l'origine, il n'était pas question d'un Zagreus polymorphe et finalement tauromorphe, mais d'un taureau sacrifié et identifié à Zagreus. Nonnos, ou l'auteur qu'il a suivi, croyait, comme on l'a fait jusqu'à nos jours, que les légendes motivent les rituels, alors que c'est presque toujours le contraire qui a lieu; il fallait donc qu'il fît de Zagreus un taureau, au moment où le jeune dieu tomba sous les coups des Titans. Le mythographe s'y est pris assez maladroitement et a laissé paraître le travail de concordance, en qualifiant Zagreus nou-

veau-né de κερόεν βρέφος et en lui faisant assumer d'autre part, mais seulement pour mourir, la forme d'un animal cornu.

Ainsi la tradition de la mort de Zagreus a dû être, à l'origine, indépendante de celle de sa naissance. Si la légende de la mort faisait de Zagreus un taureau, celle de la naissance, nous croyons l'avoir montré, faisait de lui un serpent. Mais ce serpent avait un attribut particulier : il était cornu, κερόεν βρέφος. Cette épithète de cornu est de celles qui lui appartiennent en propre, qui est inséparable de la conception que l'orphisme s'était faite du fils de Zeus. Remarquons, d'ailleurs, qu'Athénagore, dans le passage cité, a pris soin de nous apprendre que Perséphone était un monstre cornu, ἔχειν δὲ καὶ κέρατα. Ce détail, tout isolé qu'il est, a de l'importance, puisque Athénagore avait sous les yeux un texte orphique. Dans la relation qu'il a misérablement écourtée et embrouillée, les cornes de Perséphone devaient jouer un rôle. Sans doute elle se transformait en serpent cornu, au moment d'être fécondée par Zeus, et c'est ainsi que le mythographe expliquait l'existence de cornes sur la tête du serpent Zagreus, né de cet accouplement.

La dernière partie du récit reconstitué par Lobeck dérive d'une troisième source, qui est elle-même une concordance. Quand le Zagreus thrace fut identifié au Dionysos hellénique, il fallut concilier l'histoire traditionnelle de la naissance du Dionysos thébain, fils de Sémélé frappée par la foudre de Zeus, avec celle de la mort du taureau Zagreus, déchiré par les Titans. On inventa alors l'histoire du cœur de Zagreus, sauvé par Athéné et avalé par Sémélé ou par Zeus lui-même. Le raccord est à peine dissimulé sous la naïveté grossière de l'invention.

Revenons au serpent Zagreus. D'après ce que nous avons dit, le mystère de sa conception et de sa naissance comprend trois épisodes, trois tableaux : deux serpents divins s'accouplent ; il naît un œuf divin ; de cet œuf sort un serpent cornu, qui est un dieu. La mythologie gréco-romaine nous offre-t-elle, à titre de comparaison, une succession de tableaux analogue ?

Assurément non. Nous en rencontrons bien, çà et là, les éléments isolés : des serpents qui s'enlacent, l'œuf de Léda, le serpent cornu ou céraste de la Libye, les cérastes dans les cheveux des Euménides ; il y a aussi des serpents cornus sur quelques monuments chaldéens. Mais, dans tout le domaine oriental de la civilisation antique, ces trois images — serpents enlacés, œuf divin, serpent cornu — ne se trouvent jamais juxtaposées ni réunies.

Il n'en est pas de même en Occident. Tout le monde connaît le passage de Pline (*Hist. nat.*, XXIX, 52) sur l'œuf serpent, *ovum anguinum*, tenu en haute estime par les Druides. Ce passage appelle d'ailleurs la critique, car le témoignage de Pline répète une tradition déjà fortement dénaturée. « En été, dit-il, il se rassemble une multitude innombrable de serpents qui s'enlacent et sont collés les uns aux autres, tant par la bave qu'ils jettent que par l'écume qui transpire de leur corps ; il en résulte une boule appelée œuf de serpent. Les Druides disent que cet œuf est lancé en l'air par les sifflements des reptiles, qu'il faut alors le recevoir dans une saie sans lui laisser toucher la terre, que le ravisseur doit s'enfuir à cheval, attendu que les serpents le poursuivent jusqu'à ce qu'une rivière mette un obstacle entre eux et lui, etc. » Ces détails ont bien pu être contés à Pline par des Druides, mais il est évident que la part de fantaisie y est grande. Quant au début du récit, c'est déjà une tentative d'explication rationaliste, qui n'a pas plus d'autorité que les autres explications de ce genre. Pour produire un œuf de serpent, il n'est pas besoin d'une *multitude innombrable* de ces reptiles, mais de deux seulement, pourvu qu'ils ne soient pas du même sexe. Et pour que cet œuf soit divin, doué de propriétés surnaturelles, il faut que les deux serpents qui le produisent soient divins eux-mêmes. Ce détail essentiel a disparu de la légende contée par Pline, mais il devait nécessairement y figurer. On entrevoit, sous ce fatras, la simplicité de la tradition primitive : un œuf divin né de l'accouplement de serpents divins.

Pline ne nous dit pas qu'il sorte jamais un serpent de cet

œuf miraculeux. Pourtant, l'imagination populaire ne pouvait se figurer un œuf de serpent, revêtu d'un caractère surnaturel et opérant des miracles, sans attribuer le même caractère à l'animal qu'il recélait sous sa coque. Alors même que nous posséderions seulement le texte de Pline, nous serions autorisés à conclure que les Gaulois avaient l'idée d'un serpent divin. Or, ce que les textes ne nous disent pas, mais se contentent d'insinuer, les monuments nous l'apprennent : les Gaulois de l'est de la Gaule, à l'époque romaine, révéraient et figuraient un dieu serpent, et ce dieu serpent était cornu.

Sur l'autel de Mavilly, dont j'ai donné l'explication en 1891 [1], le serpent cornu figure à côté des images des douze dieux du panthéon romain ; il représente à lui seul, sur ce monument d'une importance capitale, le panthéon gaulois. On le trouve encore, sur l'autel de Paris, dans la main d'une sorte de Mercure tricéphale, qui est accompagné d'un bélier ; il se rencontre sur la tranche de la stèle de Beauvais, dont la face est occupée par une image de Mercure et sur différents monuments de provenance celtique, auxquels il faut ajouter le grand vase d'argent de Gundestrup, tous découverts à l'est du méridien de Paris [2].

Ainsi, dans l'orphisme comme dans la religion celtique, nous trouvons associés ces trois éléments : des serpents qui s'enlacent, un œuf divin, un serpent cornu qui est un dieu.

Que ce soit là une simple coïncidence ou l'indice d'une connexité historique, il faut observer que l'emprunt ou la rencontre remontent à une époque très ancienne. En effet, les textes relatifs à l'orphisme nous ont permis de reconnaître et d'isoler, par une sorte d'induction, les éléments mythiques dont il s'agit ; ils ne nous les ont pas fournis directement et l'on peut croire que l'idée de Zagreus-serpent avait déjà disparu, ou tendait à disparaître, quand les premières compositions orphiques ont été mises par écrit. En Gaule non plus, nous n'avons pas de témoignages directs. L'œuf miraculeux

1. *Revue archéologique*, 1891, I, p. 1-6 ; cf. *ibid.*, 1897, II, p. 313-326.
2. Cf. S. Reinach, *Bronzes figurés*, p. 195, où sont indiquées les références bibliographiques.

que vit Pline et qu'on lui dit être l'*ovum anguinum* paraît bien, d'après la description qu'il en donne, avoir été un oursin fossile ; une tradition vague conservait le souvenir d'un œuf divin, né de serpents divins ; mais, comme nous l'avons montré, la nature divine des serpents était oubliée du temps de Pline et les pratiques de magie qu'il rapporte n'étaient que le résidu dénaturé d'un mythe religieux. Seul, le serpent cornu passait encore pour un dieu dans une partie de la Gaule ; mais l'œuf dont il est sorti, le couple de serpents auxquels il doit l'existence ne figurent sur aucun monument. *Nous sommes donc en présence de conceptions préhistoriques* qui, tant en Grèce qu'en Gaule, ne subsistent plus qu'à l'état de survivances mutilées à l'époque où nous parvenons à les saisir.

Les anciens ont dit que les Druides avaient été les élèves ou les maîtres de Pythagore, et ils ont identifié en substance l'orphisme et le pythagorisme, le second n'étant qu'une doctrine aux allures scientifiques fondée sur le premier, qui est une religion populaire. Donc, aux yeux des anciens, il eût paru tout naturel qu'on cherchât à retrouver des éléments orphiques dans les croyances primitives des Celtes, qui sont au druidisme ce que l'orphisme est au pythagorisme, le substratum populaire d'une doctrine savante. Les anciens croyaient savoir également qu'il avait existé des relations étroites entre les Celtes, les Illyriens et les Thraces et n'auraient pas trouvé étonnant qu'on constatât une analogie entre les croyances religieuses de la Thrace, berceau de l'orphisme, et celles de la Gaule celtique. Les modernes, tout en tenant compte de ces circonstances, ont le droit d'être plus exigeants à l'article de la preuve. Il nous suffit donc d'avoir montré que le serpent cornu et l'œuf de serpent des Celtes ne sont pas, comme on le croyait, des conceptions isolées dans l'ensemble des religions européennes. En attendant que des inductions nouvelles nous permettent de planter d'autres jalons sur la route qui va de la Thrace en Gaule, nous aimons mieux suggérer des conclusions que d'en proposer.

L'orphisme dans la IVe églogue de Virgile[1].

Dans le commentaire, si riche et si varié, que M. Cartault a consacré en 1897 aux *Bucoliques* de Virgile, l'étude sur la quatrième Églogue n'occupe pas moins de quarante pages[2]. On y trouve résumées et discutées la plupart des hypothèses auxquelles a donné lieu, depuis l'antiquité, l'exégèse de ce mystérieux morceau. Toutefois, M. Cartault n'a pas essayé d'esquisser l'histoire des explications entre lesquelles il a dû choisir; cela eût sans doute démesurément grossi son étude, mais en eût encore accru l'intérêt, car l'histoire d'un problème littéraire posé depuis bientôt vingt siècles est un chapitre singulièrement instructif de celle des idées.

D'une manière générale, on peut dire que les interprètes de la IVe Églogue se répartissent en deux groupes, que nous appellerons, pour abréger, les *Romanistes* et les *Orientalistes*. Les uns font appel à l'histoire romaine du début de la seconde moitié du Ier siècle; ils veulent que Virgile ait écrit un poème, plein d'allusions politiques, avec des réminiscences d'Hésiode et de Théocrite pour compléter le tableau et l'encadrer. Les autres soupçonnent, avec plus ou moins de précision, des influences orientales, en particulier celle du messianisme juif qui était alors en pleine effervescence et où l'attente, suivant le mot de Renan, allait créer son objet. A ce groupe d'interprètes appartient l'empereur Constantin qui, dans son discours *Ad sanctorum coetum* conservé par Eusèbe, intercala une traduction grecque de la IVe Églogue, parce qu'il y recon-

1. [*Revue de l'Histoire des Religions*, 1900, p. 365-383].
2. A. Cartault, *Étude sur les Bucoliques de Virgile* (Paris, Colin, 1897), p. 210-250.

naissait, avec beaucoup de chrétiens de son temps, l'annonce de la venue du Sauveur[1]. Dans l'antiquité comme de nos jours, l'explication *orientaliste* a surtout tenté les esprits disposés au mysticisme; l'explication *romaniste* a pour elle les esprits positifs, qui se méfient, non sans raison, d'un mot vague comme celui de *pressentiment* et de ce qu'il implique, à vrai dire, de quasi surnaturel.

M. Cartault est de ces derniers. Ses conclusions sont nettement positives et réalistes. Pour lui, l'enfant dont Virgile annonce la naissance est un enfant réel; c'est Asinius Gallus, le fils de Pollion, auquel Asconius avait entendu conter qu'il était le *parvus puer* de la IVe Églogue, composée par Virgile en son honneur. Virgile, suivant M. Cartault, s'est inspiré d'Hésiode, accessoirement de Moschos et d'Aratos; il n'est pas question une seule fois d'attribuer à sa pensée une source juive. Sur le *Cumaeum carmen*, cité au premier vers, M. Cartault est très bref; il admet que le poète lui a emprunté la mention d'Apollon (*tuus jam regnat Apollo*, v. 10) et que « Virgile a été influencé par les prophéties messianiques qui s'étaient répandues d'Orient en Occident, mais auxquelles les Romains se gardaient de donner le même sens que les Juifs » (p. 222). L'événement qui a exalté les espérances de Virgile est la paix de Brindes, conclue en l'an 40, où Pollion, consul la même année, avait joué le rôle de pacificateur. Enfin, l'idée de la rénovation universelle des choses dériverait d'une théorie astronomique et philosophique dont Varron, vers la même époque, faisait état dans son livre *De gente populi Romani*.

M. Cartault n'a pas mentionné une importante étude sur la IVe Églogue publiée en 1896, un an avant son commentaire, par M. Sabatier, doyen de la Faculté de théologie protestante de Paris. Ce mémoire est resté presque inaperçu, d'abord parce qu'il fait partie d'un volume de mélanges publié par la Section des sciences religieuses à l'École des Hautes-Études, à l'occasion de son dixième anniversaire[2], puis parce qu'il

1. *Anthol. graec.*, éd. Didot, III, 264.
2. *Études de critique et d'histoire*. Paris, Leroux, 1896.

porte un titre qui n'en annonce qu'imparfaitement le contenu et la portée : « Note sur un vers de Virgile. » Non seulement M. Cartault n'a pas connu le travail de M. Sabatier, mais je ne vois pas qu'aucun éditeur ou commentateur de Virgile en ait, depuis, fait mention; bien plus, la *Bibliotheca philologica*, qui cite les titres des plus minces contributions à l'histoire littéraire, ne signale la « Note sur un vers de Virgile » ni en 1896, ni en 1897.

M. Sabatier représente, à l'encontre de M. Cartault, l'exégèse orientaliste, et cela avec un talent et une force d'argumentation tels qu'on peut considérer une partie de sa thèse comme définitivement établie. Toutefois, si M. Cartault a ignoré M. Sabatier, il faut dire que M. Sabatier n'a pas connu davantage ceux qui lui avaient frayé la voie ou qui, pour mieux dire, étaient arrivés avant lui à des conclusions analogues, Ewald (1858) et Gruppe (1889)[1]. Si donc, dans ce qui suit, je cite souvent M. Sabatier, c'est comme le représentant d'une opinion qui ne lui appartient pas absolument en propre; l'exposé qu'il en a fait est plus lucide que celui de Gruppe, mais ne dispense pas de recourir à celui-là.

Comme M. Cartault, M. Sabatier n'admet pas que la IVe Eglogue ait la moindre relation avec Octave. C'est là un point qu'on devrait considérer comme acquis. Pollion appartenait au parti d'Antoine: l'annonce des hautes destinées d'Octave ou d'un enfant de sa famille — comme le fils de Marcellus et d'Octavie, qui épousa Antoine en l'an 40, ou encore la fille d'Octave et de Scribonia, dont le mariage eut lieu la même année — n'avait rien qui pût flatter la vanité ou l'ambition du consul. Toutefois, il croit qu'il s'agit d'un enfant réel et que Virgile se réjouit de la paix de Brindes, opinion qu'il partage non seulement avec M. Cartault, mais avec presque tous les commentateurs : « Pollion... avait été le principal artisan de cette heureuse paix. Il se réjouissait d'avoir un fils dont la naissance coïncidait avec le commen-

1. Ewald, *Abhandl. der goetting. Gesellschaft*, t. VIII (1859), p. 83; Gruppe, *Griechische Kulte und Mythen*, t. I, p. 687.

cement de l'âge nouveau. Quoi d'étonnant que le poète, jeune encore, voulant faire sa cour à Pollion, ait rattaché à cette naissance le commencement des temps heureux prédits par la Sibylle et, par une ingénieuse invention de l'esprit de flatterie, ait fait correspondre les progrès de l'âge d'or renaissant à ceux de la vie même de l'enfant, depuis sa naissance jusqu'à sa pleine maturité, en sorte que le bonheur du monde atteindra son apogée quand ce rejeton consulaire arrivera au sommet de la vie et des honneurs? » (p. 159).

M. Sabatier ne précise pas davantage; il ne se demande pas si ce fils attendu de Pollion était Saloninus ou Asinius Gallus, entre lesquels hésitaient déjà les commentateurs du Haut-Empire, qui recueillaient avec peu de critique les traditions courantes dans la famille de Pollion. J'ai déjà dit que M. Cartault se décide pour Asinius Gallus, sur la foi d'un dire d'Asconius conservé par les scholies serviennes; la question a d'ailleurs peu d'importance, puisqu'il y a, comme nous le verrons, des raisons décisives de croire que Virgile n'a pas eu en vue un enfant réel.

Mais la paix de Brindes, le consulat de Pollion et la grossesse de sa femme ne sont que des causes occasionnelles : la véritable inspiration de Virgile vient d'ailleurs. M. Sabatier ne conteste pas que, dans sa description de l'âge d'or, il ait emprunté des traits à Hésiode; mais, à la différence de M. Cartault et avec toute raison, il considère ces analogies comme superficielles. L'esprit qui anime les deux poètes est tout différent. Hésiode, comme presque tous les anciens, est pessimiste; il place l'âge d'or aux origines de l'humanité et en fait l'objet de ses regrets, non de ses espérances. Au contraire, Virgile, en saluant l'âge d'or qui revient, se rattache, par cela seul, à la grande tradition optimiste de l'apocalyptique juive, dont cette invincible tenacité dans l'espoir est l'un des caractères essentiels. La comparaison des vers de Virgile avec la prédiction apocalyptique du chapitre XI d'Isaïe, d'une part, et, de l'autre, avec les vers connus d'Hésiode, prouve que si le poète romain se rapproche d'Hésiode par le choix des détails, il est bien plus voisin, par l'esprit, du prophète juif.

Je rappelle le passage d'Isaïe en l'abrégeant :

« Il sortira un rejeton du tronc d'Isaï[1] et un surgeon croîtra de ses racines. L'Esprit de l'Éternel reposera sur lui... Il jugera avec justice les petits et il condamnera avec droiture... La justice sera la ceinture de ses reins et la fidélité la ceinture de ses flancs. Le loup habitera avec l'agneau et le léopard gîtera avec le chevreau; le veau, le lionceau, le bétail seront ensemble et un enfant les conduira. La jeune vache paîtra avec l'ours...; le lion mangera du fourrage comme le bœuf... On ne nuira point, on ne fera aucun dommage à personne dans toute la montagne de ma Sainteté, car la terre sera remplie de la connaissance de l'Éternel. »

Assurément, il y a dans ce passage un élément essentiel qui manque à Virgile : le poète romain salue le règne de la prospérité, de la paix, de la richesse, tandis que le prophète d'Israël annonce surtout l'avènement de la justice[2]. D'autre part, l'idée de la paix entre les animaux manque dans Hésiode et se trouve dans Virgile comme dans Isaïe : *Nec magnos metuent armenta leones*.

Bien entendu, M. Sabatier n'a pas supposé un instant que Virgile ait pu connaître une traduction d'Isaïe; mais il lui a été d'autant plus aisé de déterminer la source intermédiaire que Virgile a pris soin de la désigner lui-même. C'est le *Cumaeum carmen*. M. Sabatier — et, ici, son raisonnement paraît lui appartenir en propre — a donné de bons arguments pour faire admettre que *Cumaeum carmen* signifie simplement « chant sibyllin » (et non pas *chant de la Sibylle de Cumes*) et que le *carmen* visé par Virgile est une de ces compositions en vers grecs, œuvres de Juifs alexandrins vers l'an 130 avant J.-C., qui furent vendues en Égypte et en Asie-Mineure aux délégués du sénat romain lorsque celui-ci, après l'incendie des anciens livres sibyllins du temps de Sylla, décida de reconstituer ce trésor par des acquisitions faites en Orient.

1. C'est-à-dire des Isaïdes, de la famille de David.

2. Virgile, il est vrai, parle du retour de Diké, *jam redit et Virgo*; mais c'est un simple souvenir d'Aratos (*Phaenom.*, 133), suivant lequel Diké, à l'âge d'airain, s'était réfugiée au ciel. Cf. Cartault, *op. laud.*, p. 221.

Dans la collection de chants sibyllins qui nous reste, il y a précisément plusieurs passages, évidemment inspirés du chapitre XI d'Isaïe, qui présentent, avec les vers de la IVe Eglogue, des analogies frappantes. M. Sabatier, après d'autres, a mis ces ressemblances en lumière; il est impossible de les attribuer toutes au hasard.

O mihi tam longae maneat pars ultimae vitae...

est presque la traduction du vers sibyllin :

'Ω μακαριστὸς ἐκεῖνον ὃς ἐς χρόνον ἔσσεται ἀνήρ.

De même

Jam nova progenies caelo demittitur alto

rappelle le vers sibyllin :

Καὶ τότε δὴ θεὸς οὐρανόθεν πέμψει βασιλῆα.

Les trois descriptions de l'âge d'or dans le IIIe livre de nos *Oracles sybillins* sont bien plus chargées de détails que celle de Virgile; mais, comme l'a montré M. Sabatier, les traits essentiels se retrouvent de part et d'autre.

Le vers de Virgile :

Casta fave, Lucina, tuus jam regnat Apollo

a donné lieu, dès l'antiquité, à beaucoup de discussions; l'idée erronée qu'Apollon désignerait ici l'ancêtre mythique d'Octave a trop longtemps trouvé créance. En vérité, il ne s'agit pas du tout d'Octave dans cette églogue; il ne peut même pas y être question de lui par allusion. On se trompe également en comprenant par le *règne d'Apollon* celui du soleil dont la chaleur doit « changer notre globe en tison » avant le début d'une ère nouvelle, suivant une conception de la philosophie stoïcienne qui paraît étrangère à Virgile. En revanche, il est tentant de rappeler à ce propos la prédiction sibylline, qu'un roi venant du soleil fera triompher la cause de Dieu (III, 652).

Καὶ τοτ' ἀπ' ἠελίοιο θεὸς πέμψει βασιλῆα
Ὃς πᾶσαν γαῖαν παύσει πολέμοιο κακοῖο.

Le *tuus jam regnat Apollo* serait donc en corrélation étroite avec le vers déjà cité :

Jam nova progenies caelo demittitur alto.

Le pacificateur, le prince de la paix, descendra du soleil sur la terre; il est, en quelque sorte, le fils du Soleil, dont l'éclat précède et annonce le dieu : *jam regnat Apollo*. Nous verrons cependant qu'à cette explication acceptable il n'est pas impossible d'en substituer une meilleure.

Rien ne prouve — et il est même invraisemblable — que Virgile ait eu sous les yeux le texte actuel des *Sibyllina*. Cette littérature apocryphe a subi de très nombreuses transformations avant de se fixer dans les manuscrits qui nous l'ont transmise. Mais puisqu'il cite lui-même, au début de son poème, un chant sibyllin et que son poème offre des ressemblances évidentes avec ceux que nous possédons, il est très naturel de conclure qu'une composition de ce genre, animée du même esprit judaïque et messianique, est l'une des sources principales de la IVe Églogue et rend compte de ses affinités avec le XIe chapitre d'Isaïe[1].

Mais l'imitation du *Cumaeum carmen* est loin d'expliquer entièrement la IVe Églogue. M. Sabatier l'a si bien senti qu'il a laissé quelques détails dans l'ombre et en a rapporté d'autres à des événements historiques, la paix de Brindes, le rôle qu'y avait joué Pollion, la naissance attendue de son héritier.

Ce sont là, je crois, autant d'erreurs. Je me propose d'établir qu'il n'y a pas d'allusions historiques ou politiques dans la IVe Églogue, qu'il n'y est question ni du fils de Pollion, ni du fils d'aucun autre personnage du temps, enfin que le caractère du poème tout entier est exclusivement mystique ou religieux.

Si l'enfant à naître était un enfant réel, la conclusion de M. Cartault serait inattaquable : ce ne pourrait être, vu les circonstances, qu'un fils de Pollion. Mais cette hypothèse même est inadmissible. Virgile ne dit nulle part que Pollion soit le père de l'enfant et, chose plus grave, il ne parle de la mère que dans les quatre derniers vers, qui constituent un

1. M. Gruppe pense que la Sibylle de Virgile est chaldéenne (*op. laud.*, p. 695) et ne croit pas que le texte païen lu par le poète eût encore subi une influence juive (p. 688). Il semble cependant, un peu plus loin, admettre cette influence (p. 690, note 19).

simple lieu commun[1]. En outre, il dit aussi clairement que possible que cet enfant est ou sera divin :

Ille Deûm vitam accipiet...

et qu'il est fils de Jupiter, descendant des dieux :

Cara Deûm soboles, magnum Jovis incrementum!

Si cette églogue n'était pas adressée à Pollion, protecteur de Virgile, et si le poète n'avait pas placé sous le consulat de Pollion la naissance de l'enfant divin — sans doute sur l'autorité d'une prophétie courante ou d'un calcul mystique que nous ignorons — jamais personne, raisonnant sur le texte du poème, n'aurait songé qu'il pût avoir pour sujet la naissance d'un fils du consul. C'est sans doute dans la famille de Pollion, après la mort de Virgile, que cette interprétation singulière a pris naissance. Seulement, comme elle soulevait des difficultés chronologiques et autres, elle ne prévalut pas à titre exclusif : de là, les autres hypothèses qui cherchèrent, tant bien que mal, à introduire l'enfant dans la famille d'Auguste et dont l'absurdité n'a été reconnue que de nos jours. La période où se place la IVe Églogue, est, en effet — il ne faut pas l'oublier — une de celles que nous connaissons avec le plus de détails ; dire que l'enfant attendu de Virgile est le fils d'un illustre inconnu du temps ne sert à rien, puisqu'il n'y a pas d'homme tant soit peu illustre, aux environs de l'an 40 avant J.-C., qui ne nous soit parfaitement familier par les textes littéraires.

Si donc, comme il paraît, l'enfant n'est pas le fils de Pollion, mais un jeune dieu, les allusions qu'on a voulu découvrir à la paix de Brindes ne supportent pas l'examen. Rien ne prouve, d'ailleurs que cette paix laborieuse et qu'on devait sentir éphémère ait été considérée par les contemporains comme un événement de premier ordre ; si cela se lit dans les ouvrages modernes, c'est qu'on le tire de la IVe Églogue, ce

1. On a tort de voir dans ces vers une allusion à Vulcain. C'est, comme l'a fait observer M. Seaton, la paraphrase poétique d'un mot de nourrice : « L'enfant qui ne sourit pas à sa mère tournera mal ; il ne dînera pas avec les dieux et ne couchera pas avec les déesses ».

qui constitue évidemment un cercle vicieux. Des scholiastes, il ne faut point parler; le recueil des scholies sur la IVe Églogue, que l'on conserve sous le nom de Servius, prouve une fois de plus l'ignorance et la légèreté des grammairiens anciens, qui forgeaient à plaisir, pour expliquer les textes, des explications tirées de ces textes eux-mêmes. Nous en savons plus long qu'eux et nous avons, du moins pour la plupart, une toute autre conception de la critique historique et de la logique.

Ainsi le vers célèbre :

Pacatumque reget patriis virtutibus orbem

ne renferme d'allusion ni à la paix de Brindes, ni à Pollion. L'enfant est fils de Jupiter; c'est Jupiter qui a pacifié le monde. On sait quand et comment : ce fut à l'origine même de l'histoire fabuleuse, quand il vainquit les Titans[1]. L'idée dominante de la IVe Églogue, c'est que le cours des siècles est achevé et qu'une nouvelle série de siècles commence. De même que le début de l'humanité a connu l'âge d'or, c'est par un âge d'or que s'ouvrira le nouveau cycle; de même que la royauté des dieux de l'Olympe ne s'est établie que par la défaite des Titans, qui a eu pour effet la pacification cosmique, la nouvelle dynastie divine doit succéder à une pacification. Envisagé ainsi, le vers devint clair; nous sommes loin des querelles d'Octave avec Antoine et de la médiocre paix de Brindes; les mots *patriae virtutes*, comme plus loin ceux de *facta parentis*, ne font allusion qu'aux exploits de Jupiter.

Nous avons vu que M. Sabatier expliquait assez plausiblement *tuus jam regnat Apollo* par un vers sibyllin où il est question d'un roi venant du soleil pour faire triompher la cause de Dieu. Un passage du traité de Nigidius Figulus, *De*

1. Aux vers précédents, l'enfant est assimilé aux dieux (*Deûm vitam accipiet*) et partage l'existence des dieux et des héros; la royauté qui lui est attribuée sur l'univers pacifié ne peut donc être qu'une royauté divine. — *Orbis*, dans le sens d' « univers » (et non de globe terrestre), se rencontre ailleurs dans Virgile et dans Ovide (cf. le *Thesaurus* de Quicherat, *s. v.*).

diis, qui a été conservé par le recueil des scholies, fournit une explication peut être meilleure. Nigidius rapporte une opinion des Orphiques d'après laquelle les dieux auraient présidé aux destinées du monde dans l'ordre suivant : Saturne, Jupiter, Neptune, Pluton, Apollon. Le passage est altéré et il en existe deux recensions différentes, mais le texte que je traduis paraît le plus raisonnable. L'auteur ajoute que plusieurs, entre autres les Mages, disent que le règne d'Apollon sera le dernier[1] et Nigidius se demande s'ils n'entendent point par là l'ἐκπύρωσις des Stoïciens, c'est-à-dire la destruction du monde par le feu. Cette dernière idée est étrangère à Virgile, dont la cosmologie et l'eschatologie sont orphiques, très voisines de celles des Pythagoriciens et de Platon[2]. Il ne croit pas à la destruction du monde, mais à sa renaissance après l'accomplissement de certaines périodes, comme il ne croit pas à la destruction des âmes, mais à la palingénésie.

Si donc l'ordre des primautés divines était pour lui, comme pour les Orphiques, Saturne, Jupiter, Neptune, Pluton, Apollon, il fallait qu'il plaçât la naissance du monde nouveau sous le règne d'Apollon et qu'il considérât comme prochain l'avènement de Saturne. Or, c'est précisément ce qu'il a fait : *tuus jam regna Apollo — redeunt Saturnia regna*. Ainsi, dans ces deux passages, il semble bien adhérer à la doctrine que Nigidius attribuait à Orphée et cela est d'une grande importance, car nous sommes désormais préparés à reconnaître d'autres éléments orphiques dans le mysticisme de la IVe Églogue.

Une des idées essentielles de l'orphisme était celle du péché originel. Les hommes descendaient des Titans, qui avaient tué et dépecé le jeune Dionysos-Zagreus; ils portaient le poids de ce crime et ne pouvaient s'en affranchir que par l'initiation aux mystères[3]. « Ce mythe, écrivait récemment

1. *Nonnulli etiam, ut Magi, aiunt Apollinis fore regnum* [*ultimum*]. L'addition d'*ultimum* est indispensable au sens. M. Cartault a donné un texte que je ne comprends pas, *op. laud.*, p. 222. Voir aussi Gruppe, *op. laud.*, p. 693.
2. Il suffit de rappeler le liv. VI de l'*Énéide*. Cf. Dieterich, *Nekyia*, Leipzig, 1893.
3. Cf. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 566, 567.

M. Tannery, est certainement très ancien. C'est la clef du mot de passe que l'initié des tablettes de Pétélie doit répéter dans les enfers : « Je suis le fils de la Terre et du Ciel étoilé », c'est-à-dire : « Je suis un Titan. » C'est la clef du fragment 4 des *Thrènes* de Pindare : « Ceux pour lesquels Perséphone « (la mère de Zagreus) agrée la satisfaction de son deuil « passé » (παλαιοῦ πένθεος). C'est encore dans le même sens que Jamblique (éd. Parthey, p. 121, 11) parle du rôle de Sabazios, le nouveau Zagreus, pour les purifications des âmes et pour les λύσεις παλαιῶν μηνιμάτων, le pardon des anciennes rancœurs des dieux[1]. »

De l'orphisme, la doctrine du péché originel se répandit dans les écoles philosophiques de l'antiquité. Peut-être serait-il plus juste de dire que cette conception d'une faute primitive, réponse naïve au problème du mal et de la souffrance, flottait depuis longtemps dans l'imagination populaire avant d'être recueillie par les philosophes et les mystagogues. C'est au pythagorisme que Platon a emprunté l'idée de l'âme enfermée dans la prison du corps (ἐν φρουρᾷ), en punition de fautes commises[2], et Philolaos allègue, à cet effet, l'opinion des « anciens théologiens et devins », παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντεις[3]. Dans un des rares fragments d'Anaximandre, conservé par Simplicius, il est dit que l'unité primitive du monde a été rompue par une sorte de péché proethnique dont les choses, issues de ce déchirement, doivent porter la peine, διδόναι αὐτὰ τίσιν καὶ δίκην τῆς ἀδικίας[4]. Quand on rencontre une pareille conception chez un théologien grec du VIe siècle et qu'on la rapproche de la légende orphique de Zagreus déchiré par les Titans, tache originelle que l'humanité expie par ses misères, il semble évident que le roman métaphysique est calqué sur la tradition religieuse, et non inversement. Cette tradition accuse un état de civilisation très archaïque (toute la

1. Tannery, *Revue de Philologie*, t. XXIII, p. 129.
2. Plat., *Phaed.*, 62 B et Cic., *Cat. maj.*, 73. Cf. Rohde, *Psyche*, p. 453.
3. Philol., *Fragm.* 23.
4. Mullach, *Fragm. philos. graec.*, t. I, p. 240.

légende de Zagreus offre un caractère sauvage)[1] et l'on se persuade, à la réflexion, malgré la discrétion peut-être voulue des textes littéraires, qu'elle fait partie du fonds le plus ancien de la pensée grecque.

Notre digression a eu pour objet de préparer l'explication des vers :

...Si qua manent sceleris vestigia nostri
Irrita perpetua solvent formidine terras.

Le *scelus* dont il s'agit n'est pas, comme l'ont cru tous les commentateurs, la guerre civile ; ce n'est pas non plus la perversité de l'humanité entendue dans un sens général. C'est l'ἀδικία des théologiens grecs, le péché originel de l'humanité issue des Titans, meurtriers de Zagreus. Virgile se sert ailleurs du mot *scelus* pour désigner le péché qui a souillé l'âme et dont elle doit se purifier :

.. aliis, sub gurgite vasto
Infectum eluitur SCELUS *aut exuritur igni*
(*Aen.*, VI, 741).

Voilà donc encore une allusion politique écartée et remplacée par une allusion à une conception religieuse très répandue, qui était particulièrement familière aux cercles orphiques.

Il y a encore une allusion orphique dans les vers suivants :

Ille Deûm vitam accipiet Divisque videbit
Permixtos heroas et ipse videbitur illis
Pacatumque reget patriis virtutibus orbem.

La tablette de Pétélie précise la béatitude qui attend l'initié après sa mort, lorsqu'il aura heureusement surmonté les périls de son voyage infernal et bu de l'eau du lac de Mnémosyne :

Καὶ τότ' ἔπειτ' ἄλλοισι μεθ' ἡρώεσσιν ἀνάξεις[2],

vers auquel il faut joindre ces mots des tablettes similaires de Thurii, également adressés à l'initié :

1. Voir Lang, *Myth, Ritual and Religion*, 2e éd., t. II, p. 245.
2. *Corp. inscr. gr. Ital.*, 638.

... θεὸς δ' ἔσῃ ἀντὶ βροτοῖο[1].

Comme l'enfant annoncé par Virgile, l'initié des mystères orphiques sera associé à la vie divine (*deûm vitam accipiet*, θεὸς δ' ἔσῃ), il régnera (*reget... orbem*, ἀνάξεις), il sera mêlé aux héros (*Divisque videbit permixtos heroas*, ἄλλοισιν μετ' ἡρώεσσιν). Ce sont là des concordances indéniables. Mais quelle sera la nature de l'initié élevé au rang des dieux? La réponse est donnée par toute la doctrine orphique : l'initié est assimilé à Dionysos, il devient un νέος Διόνυσος. Or, c'est précisément d'un nouveau Dionysos que Virgile annonce la venue[2]. Ce n'est pas l'ancien Dionysos déchiré et dévoré par les Titans qui renaît de Sémélé, à qui Zeus a fait avaler le cœur de l'enfant; cette renaissance s'est produite au cours de la longue série de siècles qui va finir et rien n'autorisait Virgile à la différer jusqu'à l'âge nouveau dont il salue l'aurore. Dionysos a souffert, il est mort, il a ressuscité, mais ces événements appartiennent à un cycle qui expire; l'âge d'or renaissant va être témoin de la nouvelle épiphanie de Dionysos, comme du recommencement et du renouvellement de toutes choses.

C'est là, en effet, un des éléments essentiels de la pensée qui a inspiré la IVe Églogue. Les commentateurs ont cité à ce propos une phrase presque contemporaine de Varron, conservée par saint Augustin dans la *Cité de Dieu*[3] : *Genethliaci... scripserunt esse in renascendis hominibus quam appellant* παλιγγενεσίαν *Graeci; hanc scripserunt confici annis numero quadringentis quadraginta ut idem corpus et eadem anima, quae fuerunt conjuncta in homine, eamdem rursus redeant in conjunctionem*. M. Cartault écrit à ce sujet : « Il semble bien que c'est à cette théorie astronomique et philosophique de l'ἀνακύκλωσις et de l'ἀποκατάστασις que Virgile a emprunté l'idée de la rénovation universelle. Il a combiné avec la prédiction sibylline des dix âges du monde et avec la croyance populaire que ce dixième âge était arrivé, les opinions des astronomes

1. *Corp. inscr. gr. Ital.*, 641.
2. Cette idée s'est déjà présentée à Gruppe (*op. laud.*, p. 692), mais il ne s'y est pas arrêté (*beweisen lässt sich diese Vermuthung nicht*).
3. Augustin, *De civit. Dei*, XXII, 28.

et des philosophes sur la grande année, après laquelle tout devait recommencer. »

Les dieux immortels échappent à la rénovation; mais en peut-il être de même de Dionysos, qui est né, qui a souffert, qui est mort et qui a ressuscité? Dans l'ancienne tradition orphique, dont Lobeck a si habilement recueilli les éléments épars, Dionysos-Zagreus est le fruit de l'inceste de Zeus avec sa propre fille, Perséphone; Zeus lui témoigne une faveur extraordinaire, il le destine à l'empire du monde et l'associe à son trône[1], ce qui excite la jalousie meurtrière des Titans. Cette légende primitive avait été altérée par diverses variantes que la rareté des témoignages nous permet seulement d'entrevoir. Pour Virgile, l'enfant divin, que nous identifions à Dionysos, est bien fils de Jupiter, *Jovis incrementum*, mais la mère doit être une mortelle, puisqu'il « recevra » la vie divine, *Deûm vitam accipiet*. Cette mortelle n'est pas non plus la Sémélé de la fable, qui périt foudroyée avant la naissance du second Dionysos; elle ne peut guère avoir possédé, aux yeux du poète, un caractère mythologique précis, puisqu'il n'est question d'elle que dans les quatre derniers vers de l'églogue et en termes qui conviendraient à toutes les mères. Le mieux est d'admettre que Virgile, écartant de son esprit l'horrible histoire de l'inceste de Zeus avec Perséphone, a adopté une tradition, peut-être d'origine néo-orphique, qui faisait de la mère de Dionysos-Zagreus une nymphe quelconque ou l'une des nombreuses mortelles aimées du maître des dieux. Si l'on admet cette hypothèse, tous les détails restés obscurs semblent s'expliquer. Les choses vont se passer, dans le nouvel âge d'or, comme elles se seraient passées dans le précédent si Dionysos enfant n'avait succombé aux embûches des Titans. Il est vraiment l'héritier présomptif du trône cosmique (*Aggredere o magnos, aderit jam tempus, honores*, v. 48), il s'instruit en prenant connaissance des exploits de son père et des héros (*heroum laudes et facta parentis jam legere*, v. 26, 27), il est destiné à régner sur le

1. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 552.

monde comme sur les autres dieux, dont aucun n'est plus nommé dans le poème[1]. Cette idée de la monarchie universelle attribuée à un enfant ne se trouve, dans toute l'antiquité, que deux fois, à savoir dans la quatrième Églogue et dans la théologique orphique : cet argument seul suffirait à nous convaincre que Virgile *orphise* et que l'enfant annoncé est Dionysos. Proclus, dans son commentaire du *Cratyle*, dit que Zeus fit monter le jeune Dionysos sur le trône royal, lui confia son sceptre et fit de lui le roi des Olympiens; il cite même le vers qu'Orphée mettait à cette occasion dans la bouche de Zeus, s'adressant aux autres dieux :

Κλῦθε, θεοί, τὸν δ' ὔμμιν ἐγὼ βασιλῆα τίθημι[2].

Le même scholiaste cite encore ce vers d'Orphée :

Κραῖνε μὲν οὖν Ζεὺς πάντα πατήρ, Βάκχος δ' ἐπέκραινε[3].

Clément d'Alexandrie nous apprend que l'on lisait dans le poème Διονύσου ἀφανισμός, faisant partie des Τελεταί d'Orphée, quatre vers qui figurent également au chant XVII de l'*Iliade* (53-56) et où il est question d'un olivier fleuri élevé avec sollicitude sur le bord d'une eau vive. Ce passage charmant devait appartenir, comme l'a reconnu Lobeck[4], à la description de l'enfance du dieu; le même caractère idyllique et champêtre reparaît dans la description de Virgile :

Ipsa tibi blandos fundent cunabula flores, etc.

Le progrès de l'âge d'or décrit par Virgile, à mesure que l'enfant approche de l'âge où il exercera l'empire du monde, n'offre pas de détails qui puissent nous arrêter, à l'excep-

1. Peut-on objecter sérieusement que le vrai maître de l'univers sera Saturne (*redeunt Saturnia regna*?)? M. Gruppe l'a fait et a conclu que l'enfant ne devait régner que sur la terre (p. 692). Mais, alors, que deviendrait Jupiter? Il ne faut pas demander d'idées trop précises à une théologie mystique qui, dans l'état où nous la connaissons, est déjà entrée dans la période du syncrétisme.

2. Lobeck, *op. laud.*, p. 552; Abel, *Orphica*, n° 190.

3. Abel, *ibid.*, n° 192.

4. Lobeck, *op. laud.*, p. 554.

tion de ces trois vers restés obscurs pour tous les commentateurs (34-36) :

Alter erit tum Tiphys et altera quae vehat Argo
Delectos heroas; erunt etiam altera bella
Atque iterum ad Trojam magnus mittetur Achilles.

Ces expéditions guerrières, ces recommencements de la conquête des Argonautes et de la guerre de Troie, se placent, suivant Virgile, dans la période intermédiaire entre l'heureuse enfance du jeune dieu et son avènement au trône du monde. A cette époque, l'âge d'or n'est pas encore entièrement revenu ; il subsiste des traces, à la vérité peu nombreuses, de la perversité de l'âge de fer :

Pauca tamen suberunt priscae vestigia fraudis (v. 31).

« Nul doute, dit M. Cartault, que Virgile n'ait voulu mettre sous nos yeux la génération héroïque, celle qui, dans *Les Œuvres et les Jours* d'Hésiode, occupe le quatrième rang et succède à l'âge d'airain[1]. » Cette explication me paraît inadmissible, puisque nous ne sommes pas, dans l'esprit du poète, aux confins de l'âge d'airain et de l'âge de fer, mais dans les derniers jours de l'âge de fer ou au début même de l'âge d'or. Je ne vois, pour ma part, qu'une seule solution à la difficulté qui se présente. Virgile a voulu marquer, par quelques détails précis, ce renouvellement du monde sur lequel nous avons déjà insisté. Il a emprunté ces détails, sans songer à Hésiode et sans se soucier de chronologie, au vieux fonds de l'histoire héroïque. Sa pensée peut se résumer ainsi. La naissance de Dionysos marque le début d'un âge nouveau, mais la félicité universelle qui doit en être le caractère ne peut commencer que lorsque le jeune dieu aura pris le pouvoir (*aggredere o magnos... honores*, v. 48). Jusque là et dans l'intervalle, on verra se répéter quelques grands évènements de l'histoire primitive ; il y aura des expéditions maritimes et des guerres auxquelles l'avènement du « prince de la Paix », mettra un terme :

1. Hésiode, Ἔργα, v. 155 sqq.

Hinc ubi jam firmata virum te fecerit aetas
Cedet et ipse mari vector...

Alors plus de navigations, plus de guerres; celles de l'ancien temps n'auront recommencé que pour cesser à jamais. En pressant le sens de l'expression *erunt etiam altera bella*, je crois qu'on se persuadera facilement de la justesse de mon interprétation. Je dis qu'elle me paraît vraisemblable, mais je n'ajoute pas qu'elle fasse honneur à Virgile; M. Cartault a parfaitement raison de blâmer, dans ce passage comme dans tant d'autres, une certaine « faiblesse de caractéristique », défaut dont Virgile, même dans les meilleurs livres de l'*Énéide*, n'a jamais su s'affranchir complètement.

Dans la *Réfutation des hérésies* d'Hippolyte, il est dit qu'il existait d'Orphée un poème intitulé Βακχικά[1]. Ce poème est peut-être une des sources des *Dionysiaques* de Nonnus, qui nous ont conservé beaucoup d'éléments de la poésie orphique. Quoi qu'il en soit, il est tout naturel qu'on ait attribué à Orphée des compositions célébrant Dionysos, puisque Dionysos était le dieu principal, sinon le dieu unique de l'orphisme et le centre des mystères dont Orphée passait pour le fondateur. Or, au vers 53 de la IVe Églogue, Virgile s'interrompt pour souhaiter qu'il lui reste assez de vie et de souffle pour raconter les exploits de l'enfant divin :

Non me carminibus vincet nec Thracius Orpheus
Nec Linus...

La mention d'Orphée, en cet endroit, est singulière, car dès qu'il s'agit de célébrer les hauts faits d'un héros, *tua dicere facta*, le nom d'Homère se présente plus naturellement à l'esprit. Au lieu d'Homère, Virgile nomme deux poètes mystiques, Orphée et Linus; or, si Orphée est le chantre attitré de Dionysos, Linus aussi passait, à l'époque alexandrine, pour l'auteur de poèmes en « lettres pélasgiques » sur le même dieu[2]. Voilà donc encore un argument qui, isolé, paraîtrait peut-être sans force probante, mais qui, s'ajoutant à

1. Abel, *op. laud.*, p. 144.
2. Diodore, III, 69.

ceux que j'ai fait valoir plus haut, est de nature à confirmer la thèse que je me suis proposé d'établir, à savoir que l'enfant mystérieux de la IVe Églogue n'est autre que le jeune Dionysos[1].

En résumé, je crois avoir montré que ce poème, sur lequel s'exerce depuis tant de siècles la sagacité des exégètes, est entièrement religieux tant par l'inspiration que par les détails et qu'il dérive de deux sources principales, *l'apocalypse judéo-alexandrine et l'orphisme hellénique*. Cette conclusion a l'avantage de mettre d'accord avec l'histoire positive, qui ne fait de place ni aux pressentiments ni aux miracles, la conviction obstinée de ceux qui, en lisant la IVe Églogue, ne peuvent se défendre d'y découvrir non seulement l'annonce, mais presque l'esprit du christianisme. Depuis quelques années, les recherches de plusieurs savants ingénieux ont mis hors de doute que le christianisme des premiers siècles, moins juif qu'hellénique dès l'origine, a été fortement imprégné d'orphisme; nous en serions convaincu, alors même que l'image d'Orphée n'aurait pas été représentée à plusieurs reprises, par des artistes chrétiens, sur les parois des catacombes romaines, alors même que les Pères de l'Église n'auraient pas fait d'Orphée un disciple de Moïse et ne l'eussent parfois revendiqué comme un des leurs[2]. Quant à la part qui revient dans le christianisme à l'œuvre des prophètes d'Israël, dont la Sibylle alexandrine n'a été que l'écho, il est inutile d'y insister, puisque les Évangiles en témoignent à chaque page. Donc, si nous avons raison de voir dans la IVe Églogue un mélange d'éléments sibyllins et d'éléments orphiques, de mysticisme juif et de mysticisme grec, le caractère chrétien de cette composition s'explique tout naturellement; on peut même dire, sans hyperbole, qu'elle est la première en date des

1. On a fait justement observer qu'au VIe livre de l'*Énéide* Virgile ne nomme pas Homère parmi les *pii vates*, mais attribue un rôle éminent à Orphée. L'orphisme, dégagé de sa gangue mythologique, a été sa vraie religion.

2. Il suffit de renvoyer à l'article *Orphée* dans le *Dictionnaire* de l'abbé Martigny et à l'excellente brochure de A. Heussner, *Die altchristlichen Orpheusdarstellungen*, Cassel, 1893.

œuvres chrétiennes, comme on a dit de Philon le Juif qu'il était le premier des Pères de l'Église. Nous revenons de la sorte, par une voie laborieuse, mais toute scientifique, à cette opinion de Lactance qui, après avoir cité des vers de la IVe Églogue, appelle Virgile « le premier des chrétiens », *nostrorum primus Maro*[1]. Il arrive ainsi que des recherches patientes confirment et précisent, après un long intervalle, ce qui n'a été d'abord que l'intuition naïve du sentiment littéraire ou religieux.

1. Lactance, *Divin. Instit.*, VII, 24.

La mort d'Orphée

I

Les mythographes anciens n'étaient pas d'accord sur les circonstances de la mort d'Orphée[2]. On racontait qu'il avait été foudroyé par Zeus pour avoir révélé les mystères aux hommes[3], qu'il s'était tué pour ne pas survivre à Eurydice[4], qu'il avait trouvé la mort dans un soulèvement populaire[5]. Mais, suivant la version la plus répandue, qui avait déjà été adoptée par Eschyle dans la deuxième partie de sa trilogie *Lycurgeia*, Orphée fut tué par les Ménades de Thrace sur le mont Pangée[6].

Pourquoi Orphée fut il tué par les Ménades? Ici, la multitude des motifs allégués trahit l'incertitude de la tradition, ou plutôt le fait que les traditions vraiment anciennes ne men-

1. [*Revue archéologique*, 1902, II, p. 242-279.]

2. Je renvoie une fois pour toutes à l'excellent article *Orpheus* publié par M. Gruppe dans le *Lexikon der Mythologie* de Roscher. On y trouvera l'indication de tous les textes relatifs à Orphée.

3. Paus., IX, 30, 5 : Εἰσὶ δὲ οἵ φασι κεραυνωθέντι ὑπὸ τοῦ θεοῦ συμβῆναι τὴν τελευτὴν Ὀρφεῖ· κεραυνωθῆναι δὲ αὐτὸν τῶν λόγων ἕνεκα ὧν ἐδίδασκεν ἐν τοῖς μυστηρίοις οὐ πρότερον ἀκηκοότας ἀνθρώπους. Cf. Diog. Laert., *Prooem.*, 5.

4. Paus., IX, 30, 6 : νομίζοντα δὲ οἱ ἕπεσθαι τῆς Εὐρυδίκης τὴν ψυχὴν καὶ ἁμαρτόντα, ὡς ἐπεστράφη, αὐτόχειρα αὑτὸν ὑπὸ λύπης αὑτοῦ γενέσθαι.

5. Strab., VII, 18 (éd. Didot, p. 276) : Ἐνταῦθα τὸν Ὀρφέα διατρῖψαί φασι τὸν Κίκονα, ἄνδρα γόητα ἀπὸ μουσικῆς ἅμα καὶ μαντικῆς..., εἶτ' ἤδη καὶ μειζόνων ἀξιοῦντα ἑαυτὸν καὶ ὄχλον καὶ δύναμιν κατασκευαζόμενον· τοὺς μὲν οὖν ἑκουσίως ἀποδέχεσθαι, τινὰς δ' ὑποδομένους, ἐπιβουλὴν καὶ βίαν ἐπισυστάντας διαφθεῖραι αὐτόν. Il y a un parallélisme frappant entre cette légende et celle de Pythagore, qui n'en paraît pas plus digne de créance et dont la forme primitive nous est inconnue.

6. Eschyle-Didot, p. 179 et les références citées par Gruppe, *op. l.*, p. 1165, 42.

tionnaient que la mort d'Orphée, sans en alléguer les raisons. Suivant Platon, les dieux ont voulu punir Orphée pour être entré vivant aux enfers; les Ménades n'ont fait qu'exécuter leur vengeance[1]. Suivant Hygin, il avait commis le crime d'assister aux mystères de Dionysos, qui étaient réservés aux femmes; une autre version, rapportée par le même auteur, voulait qu'Aphrodite fût irritée contre lui parce que Calliope, la mère d'Orphée, n'avait voulu rendre Adonis à la déesse que pendant un tiers de l'année[2]. Ordinairement, on expliquait la fureur des femmes thraces contre Orphée en supposant qu'il les avait offensées gravement, soit en les écartant de la célébration de son culte[3], soit en attirant les hommes par ses chants et en les détournant de la société des femmes[4], soit en s'adonnant à l'amour des mâles, après le chagrin que lui causa la perte d'Eurydice[5], soit simplement en témoignant du mépris aux femmes et en repoussant leurs avances[6]. Toutes ces prétendues explications sont autant de faibles hypothèses, fondées sur divers épisodes de la légende composite qui se forma autour du nom d'Orphée. Quand on s'occupe de reconstituer le noyau vraiment ancien de cette légende, il est de bonne critique de dédaigner *in limine* les commentaires contradictoires et puérils des grammairiens.

S'il y a divergence sur les causes de la mort d'Orphée, il y a plus d'accord sur la manière dont il fut tué par les Ménades de Thrace appelées *Bassarai* ou *Bassarides*. Son corps fut mis en pièces[7] et Ovide nous dit que les Ménades se préparèrent à cet acte sauvage en exerçant d'abord leur fureur sur un attelage de bœufs[8]. Les armes dont elles se servent contre lui,

1. Platon, *Sympos.*, VII, 179 C : ... διαμηχανᾶσθαι ζῶν εἰσιέναι εἰς Ἅιδου, τοιγάρτοι διὰ ταῦτα δίκην αὐτῷ ἐπέθεσαν καὶ ἐποίησαν τὸν θάνατον αὐτοῦ ὑπὸ γυναικῶν γενέσθαι.
2. Hygin, *Poet. astron.*, II, 6 et 7.
3. Konon, *Narrat.*, 45.
4. Pausanias, IX, 30, 5.
5. Ovide, *Met.*, X, 83.
6. Virgile, *Georg.*, IV, 519; *Myth. Vatic.*, I, 76.
7. Lucien, *Salt.*, 51; *Piscat.*, 2.
8. Ovide, *Métam.*, XI, 8 sq.

tels que thyrses, pierres, instruments aratoires ramassés en plein champ, importent peu à l'histoire[1] : le fait essentiel est le déchirement, σπαραγμός, qui est un genre de mort peu commun. On ajoute que les membres dispersés d'Orphée furent jetés dans l'Hèbre ou dans la mer[2], qu'ils furent recueillis et ensevelis par les Muses[3], que les femmes thraces elles-mêmes, bientôt revenues de leur fureur, s'associèrent par leurs lamentations au deuil de la nature, se couvrirent de cendres et se piquèrent les bras, d'où l'origine des tatouages restés en usage parmi les femmes de ce pays[4]. La tête d'Orphée, portée par l'Hèbre, vogua vers la mer et aborda soit à Smyrne, aux bouches du Mélès[5], soit à Lesbos[6], où elle rendit des oracles dès l'époque de la guerre de Troie[7].

II

Non seulement cette légende n'est pas isolée dans la mythologie antique, mais elle semble n'être qu'une variante d'une histoire très générale, qui s'est localisée dans différents pays et s'est attachée à des noms divers. Osiris, lui aussi, est déchiré en morceaux, qui sont recueillis par Isis[8]; son corps, enfermé dans un coffre, flotte sur le Nil[9]; sa tête détachée vogue vers Byblos[10]. Cette ville syrienne est le centre du culte d'Adonis, qui a été déchiré par un sanglier et dont le sang a rougi les eaux d'une rivière. Ce qu'Adonis est en Syrie, Atys l'est en Phrygie ; les légendes d'Adonis et d'Atys, l'un et l'autre victimes d'un sanglier, se ressemblent au point d'avoir été

1. Ovide, *Métam.*, XI, 33-38.
2. Phanoclès, *ap.* Stob. *Floril.* 64 (Meineke, II, 387).
3. Hygin, *Poet. astron.*, II, 7.
4. Phanoclès, *ap.* Stob. *Floril.* 64 (Meineke, II, 387, 20) ; cf. Hérod., V, 6 ; Athénée, XII, 27, 524 D.
5. Konon, *Narrat.*, 45.
6. Ovide, *Métam.*, XI, 55 ; cf. Gruppe, *op. l.*, p. 1093, 41.
7. Philostr., *Heroic.*, V, 3.
8. Plutarque, *De Isid.*, 18.
9. *Ibid.*, 14.
10. Lucien, *Dea Syria*, 7.

confondues. Orphée, Osiris, Adonis, Atys meurent avant l'âge de mort violente, mais ils ne meurent pas tout entiers ; ils ressuscitent et deviennent l'objet de cultes. Un trait commun du culte de ces héros, c'est que les femmes célèbrent l'anniversaire de leur mort par des lamentations [1]. Cela n'est pas expressément attesté pour Orphée; mais le désespoir que la tradition prête aux femmes de Thrace, aussitôt après le meurtre qu'elles ont commis, a toutes les apparences d'un élément du rite devenu un épisode de la légende.

Dans la Thrace même, patrie d'Orphée, un jeune dieu avait été déchiré en morceaux : c'est Dionysos Zagreus, victime des Titans, dont les membres épars furent recueillis soit par Apollon, soit par sa mère, que Zeus éleva au rang des immortels ou fit renaître dans les flancs de Sémélé [2]. Les anciens ont déjà rapproché le mythe de Dionysos de celui d'Orphée, comme ceux de Dionysos et d'Osiris. Enfin, la fable grecque connaît une sorte de doublet de Dionysos, Penthée, qui, lui aussi, fut mis en pièces par les Ménades [3]. Cette fois encore, les femmes se repentirent de leur fureur ; un oracle leur ordonna de retrouver l'arbre dans lequel s'était dissimulée leur victime et de l'adorer comme le dieu Dionysos lui-même [4]. De Penthée comme d'Orphée, on racontait qu'il avait été dépecé par les Ménades pour avoir épié les mystères de Dionysos [5].

La haute antiquité de la civilisation égyptienne a de tout temps suggéré aux mythologues la tentation d'expliquer les légendes grecques comme des emprunts à celles de l'Égypte. Si, comme on l'a bien des fois prétendu, Dionysos et Adonis n'étaient autres qu'Osiris, il faudrait en dire autant du Phrygien Atys et d'Orphée lui-même. Mais cette manière de voir, qui ramène la science à l'exégèse des Alexandrins, est incompatible avec ce que nous apprennent aujourd'hui les mythes

1. Frazer, *Golden Bough*, t. II², p. 140 sq.
2. Frazer, *ibid.*, t. II, p. 163 ; *Rev. archéol.*, 1899, II, p. 211.
3. Cf. Bather, *The Problem of the Bacchae*, in *Journal of Hellenic Studies*, t. XIV, p. 244.
4. Pausanias, II, 2, 6.
5. Euripide, *Bacch.*, 816, 954.

de bien des peuples qui n'ont jamais eu le moindre contact avec l'Égypte. Sans doute, Isis et Déméter offrent des analogies, encore récemment mises en lumière par M. Foucart[1]; mais il en existe d'autres, et de non moins frappantes, entre Déméter et la déesse péruvienne dite *Mère du Maïs*, comme Déméter était la *Mère du Blé*[2]. D'ailleurs, lorsque des cultes se propagent, nous savons, par ce qui s'est produit aux époques historiques, que les dieux ou les héros qui en sont l'objet ne voyagent pas *incognito*. Quand Isis et Sérapis, Mithra et la théologie chrétienne ont pénétré, sous l'Empire romain, jusqu'aux limites du monde alors connu, ces divinités errantes ont conservé leurs désignations primitives, alors même qu'elles absorbaient des divinités indigènes. A une époque plus ancienne, lorsque l'Aphrodite grecque se confondait avec la Vénus romaine, Athéné avec Minerve, tous les personnages divins ou humains mêlés aux aventures d'Aphrodite et d'Athéna gardèrent leurs noms grecs en Italie. Pour admettre que Dionysos soit Osiris venu d'Égypte, ou que Déméter soit Isis, il faudrait, ou que les noms des divinités grecques pussent être dérivés de ceux des divinités égyptiennes, ce qui n'est pas, ou que leurs légendes fussent non pas analogues, mais identiques, avec le même cortège d'acteurs secondaires. Il est singulier que l'exégèse mythologique se soit complu à expliquer les ressemblances par des emprunts bien plus longtemps que la linguistique. Pour justifier le recours à cette hypothèse, il ne suffit pas de la constatation d'une ressemblance entre deux mots ou deux mythes : il faut tout un faisceau d'analogies et d'homophonies.

Dans le récit poétique d'Ovide, le plus complet que nous possédions sur la mort d'Orphée, le caractère sauvage et primitif du mythe se trouve naturellement atténué. Il y a tout lieu de croire que, dans la légende originale, il était beaucoup plus accusé et que les Ménades, après avoir dépecé Orphée, se nourrissaient de ses chairs sanglantes. En effet, Porphyre rap-

1. Foucart, *Recherches sur l'origine et la nature des mystères d'Eleusis*, Paris, 1895. Le point de vue de l'auteur est analogue à celui de Lobeck (1817).
2. Frazer, *Golden Bough*, t. II², p. 193.

porte[1] que les Βάσσαροι de Thrace ne se contentaient pas anciennement d'imiter les sacrifices des Taures (c'est-à-dire de pratiquer des sacrifices humains), mais qu'ils se repaissaient de chair humaine. Or, les Ménades qui tuèrent Orphée étaient des Bassarides de Thrace. D'autre part, suivant la tradition, Orphée avait détourné les hommes de l'anthropophagie et l'on expliquait par là qu'on lui attribuât le pouvoir d'adoucir les tigres et les lions; cela signifie qu'avant lui les hommes se nourrissaient de chair humaine comme les bêtes féroces :

> *Silvestres homines sacer interpresque Deorum*
> *Caedibus et victu foedo deterruit Orpheus,*
> *Dictus ob hoc lenire tigres rabidosque leones*[2].

Doering, dans sa note sur ce passage d'Horace, fait un contre-sens; pour lui, le *victus foedus* sont des racines et des glands. Ni le mot *foedus*, ni la mention des tigres et des lions ne justifient cette interprétation : Horace a certainement pensé à l'anthropophagie. Orphée, après avoir combattu le cannibalisme aurait fini, comme bien des missionnaires qui l'ont combattu de nos jours, sous la dent des cannibales.

Osiris aussi avait aboli le cannibalisme[3] et, bien qu'on ne nous l'apprenne pas expressément, il est probable que la légende primitive le faisait dévorer par son ennemi Typhon. Dans le cas de Dionysos Zagreus, la tradition est moins discrète : les Titans saisissent le jeune dieu, le mettent en pièces et le dévorent. Seule, Athéna, présente à la scène, garde le cœur de Dionysos et le rapporte à Zeus[4].

III

Ainsi le mythe de la mort d'Orphée ne comporte pas seulement le déchirement du héros, σπαραγμός, mais un effroyable festin de femmes cannibales. Ce qu'il y a de barbare et de révoltant dans ce récit en démontre la haute antiquité. Une

1. Porphyre, *De abstin.*, II, 8.
2. Horace, *Art poét.*, 391.
3. Diodore de Sicile, I, 14.
4. Firmicus Maternus, *De errore profan. relig.*, 6.

pareille histoire, dans la littérature grecque classique, ne peut être que la survivance, l'écho lointain d'une phase de la civilisation où des pratiques sanguinaires, complètement abandonnées depuis de longs siècles, étaient en honneur. Mais peut on admettre que le cannibalisme ait jamais été une coutume des Grecs? Nous n'avons aucun motif de le penser; l'étude des mythes cannibaliques suffit généralement à prouver que la victime primitive n'était pas un homme, mais un animal[1]. Seulement, cet animal avait un caractère sacré et les festins où l'on se partageait ses membres étaient des sortes d'agapes religieuses. Le jour vint où les animaux perdirent leur caractère sacré, mais où la tradition de ces festins sanglants demeura. Alors on crut que l'être sacré, ainsi déchiré et dévoré, était un homme et la Grèce, de bonne foi, calomnia son lointain passé. On raconta, en Grèce et ailleurs, que des victimes animales avaient été substituées à des victimes humaines; les modernes ont répété cela jusqu'à nos jours, faute de comprendre le caractère mystique des plus anciens sacrifices d'animaux. A Ténédos, on sacrifiait à Dionysos un veau revêtu de brodequins à l'exemple du dieu[2]. Mais le dieu n'avait pas toujours porté des brodequins; il avait été lui-même un jeune taureau. L'élément anthropomorphique introduit dans le sacrifice était en corrélation étroite avec le caractère anthropomorphique tardivement attribué au dieu; or, le rituel de Ténédos est précisément un des exemples que l'on cite toujours pour établir l'existence de sacrifices humains chez les Grecs! Analysé avec plus de soin, il conduit à une conclusion

1. Les écrivains grecs et romains ont mentionné des peuples cannibales, mais toujours aux extrêmes confins du monde barbare et d'après de vagues *on-dit* de voyageurs. Quant aux faits isolés de cannibalisme signalés par les textes, les uns se rapportent au cannibalisme obsidional (aberration physiologique qui est de tous les pays et de tous les temps), les autres ont un caractère nettement religieux ou rituel. M. H. Weil m'a rappelé l'histoire de Tydée qui, blessé par Mélanippe, tue ce dernier et mange ensuite, avec l'idée de se guérir de sa blessure, une partie de la cervelle ou de la chair de son ennemi mort. C'est là un acte éminemment superstitieux, qui n'atteste nullement des habitudes primitives de cannibalisme; Tydée ne cherche pas à se nourrir, mais à se guérir.

2. Elien, *Nat. anim.*, XII, 34.

tout opposée; l'élément nouveau dans ce sacrifice n'était pas le veau, mais le brodequin[1].

Nous pensons donc que si les traditions grecques ont attribué le cannibalisme aux Thraces, elles ont subi, en cela, l'influence d'une erreur d'optique analogue à celle qui a si longtemps égaré la critique moderne. Mais, le cannibalisme écarté, il reste un élément de sauvagerie commun aux mythes d'Orphée, de Zagreus, de Penthée, d'Actéon, d'Osiris, sans doute aussi d'Adonis et d'Atys : le déchirement du corps vivant, le σπαραγμός.

IV

L'homme civilisé, comme la hyène, le corbeau, le vautour, est un nécrophage, c'est-à-dire qu'il se nourrit exclusivement d'animaux morts ou, du moins, paraissant tels (car l'homme civilisé ne répugne pas à manger des huîtres). Mais l'homme primitif a dû, comme presque tous les carnivores, se repaître des chairs pantelantes d'animaux qu'il mettait en pièces avant de les tuer. A cet égard, les civilisations primitives des temps historiques fournissent des témoignages abondants. Un médecin de la marine française racontait récemment qu'aux îles Marquises les indigènes se donnent rarement la peine de tuer un porc ou une volaille avant de la dépecer et que les souffrances infligées à l'animal mutilé leur sont tout à fait indifférentes[2]. Ailleurs, cette *Omophagie*, comme disaient les Grecs,

1. Le savant archiviste de la principauté de Monaco, M. Saige, veut bien me communiquer à ce sujet une note dont nos lecteurs apprécieront l'intérêt :

« Par tradition, les habitants de la Turbie offrent au prince de Monaco au début de son règne un agneau *botté*. J'ignore l'origine de cette coutume qui ne peut être une reconnaissance de vassalité, puisque, à part quelques mois en 1704, la Turbie n'a jamais dépendu de la principauté, et qu'il y a eu au contraire de continuels conflits pour les délimitations depuis le XIIIe siècle.

« Quoi qu'il en soit, cet usage persiste et l'agneau botté a été offert à son avènement au prince Albert Ier en 1889 ; les bottes subsistent, de véritables petites bottes en peau fauve. »

Est-il possible de voir dans cet usage une survivance d'une coutume grecque ou phénicienne?

2. Tautain, *L'Anthropologie*, 1896, p. 449.

a subsisté, mais à titre de survivance religieuse, car les usages religieux sont toujours et partout des survivances. Saint Nil, au v[e] siècle, nous a laissé une description du sacrifice du chameau chez les Sarrasins[1]. L'animal était lié sur un autel construit avec des pierres entassées. Le chef de la tribu conduisait trois fois ses compagnons autour de l'autel, puis il blessait le chameau d'un coup de sabre et tous aussitôt, le sabre en main, se précipitaient pour boire le sang encore chaud. En même temps, ils le lardaient de coups, déchiraient avec leurs mains ses membres pantelants et les dévoraient avec tant d'avidité, chair, peau, os, entrailles, que dans le court espace de temps compris entre le lever de l'étoile du matin et sa disparition devant la clarté du jour il ne restait pas trace de la victime. Ce sacrifice de sauvages n'est que la forme primitive du festin solennel de la tribu, où il s'agit moins, pour les convives, de se gorger de la chair d'un grand animal (généralement épargné) que d'en absorber la vie et la force pour la faire passer dans leur chair et dans leur sang.

Le festin des Arabes du désert ressemble à celui que la légende crétoise, recueillie par Firmicus Maternus, attribuait aux Titans qui dévorèrent Dionysos Zagreus ; car, suivant ce récit, Athéna ne put sauver que le cœur de Dionysos, preuve que sa chair, sa peau, ses os, ses entrailles furent entièrement consommés, comme ceux du chameau dont parle saint Nil[2].

Cette forme anthropomorphique de la légende de la mort de Zagreus n'est pas la seule ; il y en a une autre, qui fait du jeune dieu un animal. Or, il va de soi que la légende anthropomorphique est la plus récente, puisqu'elle s'accordait seule, depuis l'époque homérique et même bien avant, avec la forme anthropomorphique de la religion grecque. On ne saurait

1. Rob. Smith, *Religion der Semiten*, p. 262.

2. Firmicus Maternus, *De errore profan. relig.*, 6 : « *Hic (Liber Jovis filius) interceptus trucidatur; membra conscissa satellitum sibi dividit turba. Tunc decocta pueri membra consumunt; cor divisum sibi soror servat, cui Minerva fuit nomen. Haec reverso Jovi ordinem facinoris exponit; tunc pater Titanes necat.* »

admettre sérieusement qu'une légende concernant le meurtre d'un homme ait été transformée postérieurement par la substitution à l'homme d'un animal, alors que le *processus* opposé est tout naturel. Dans le domaine si vaste de la fable et de l'apologue, il est facile de constater que les récits de ce genre où interviennent des hommes sont plus récents que ceux qui ont des animaux pour acteurs et n'en sont, la plupart du temps, que des adaptations.

Suivant la tradition zoomorphique, Dionysos Zagreus était un jeune taureau, que l'on continuait à invoquer sous ce nom dans les rituels. « Pourquoi, demande Plutarque, les femmes des Éléens, dans leur prière à Dionysos, supplient-elles ce dieu de se présenter à elles avec un pied de taureau ? » Voici cette prière : « Viens ici, Dionysos, viens par mer à ton temple sacré ; viens escorté des Grâces à ton temple, courant avec ton pied de taureau ». Puis elles répètent deux fois en chantant : « Bon taureau, bon taureau[1] ! » Plutarque propose plusieurs solutions de ce problème ; la première seule est digne d'attention. « Est ce, dit-il, parce que Dionysos est appelé par quelques-uns » fils de « taureau » et « taureau » ?

Nous savons, en effet que Dionysos était appelé *fils de taureau*, *à forme de taureau*, *à face de taureau*, *à sourcils de aureau*, *à cornes de taureau*, *cornu*, *bicorne*, etc. Dans les *Bacchantes* d'Euripide, Penthée aperçoit Dionysos sous l'aspect d'un taureau avec deux cornes et lui demande s'il est vraiment un animal[2] :

Καὶ ταῦρος ἡμῖν πρόσθεν ἡγεῖσθαι δοκεῖς,
καὶ σῷ κέρατε κρατὶ προσπεφυκέναι.
Ἀλλ' ἦ ποτ' ἦσθα θήρ; τεταύρωσαι γὰρ οὖν.

Il est inutile de multiplier les preuves, car les textes sur Dionysos tauromorphe, tant dans la littérature que dans l'art, ont déjà souvent été réunis[3]. Mais en ce qui touche le meurtre de Dionysos Zagreus par les Titans, Nonnus, dépositaire de

1. Plutarque, *Quaest. graec.*, 36.
2. Euripide, *Bacch.*, 920, 3.
3. Cf. Frazer, *Golden Bough*, II², p. 164-165.

très anciennes traditions, nous dit qu'il fut mis en pièces sous la forme d'un taureau[1] et nous savons par Firmicus Maternus que les Crétois, dans les fêtes annuelles où ils représentaient la Passion de Dionysos, déchiraient un taureau vivant à belles dents[2]. Firmicus est un auteur des bas temps, comme Nonnus, et l'on pourrait contester son témoignage ; mais il est avéré, d'autre part, que l'usage de dévorer vifs de jeunes taureaux, à certaines fêtes de Dionysos, était bien connu des Athéniens au v[e] siècle avant J.-C., non qu'ils le pratiquassent, mais parce qu'ils en avaient entendu parler et ne s'étonnaient point qu'on leur en parlât. Voici quelques lignes du récit du messager dans ce trésor de rites dionysiaques archaïques, les *Bacchantes* d'Euripide[3] : « Les Bacchantes, avec leurs mains désarmées, fondent sur les troupeaux qui paissaient l'herbe : l'une tient dans ses mains une génisse aux mamelles gonflées, partagée en deux et encore mugissante ; d'autres déchirent des vaches en lambeaux ; on voit des côtes ou des pieds fourchus voler de toutes parts et les débris restent suspendus aux arbres, dont les rameaux dégouttent de sang. Les farouches taureaux, aiguisant leurs cornes menaçantes, tombent le corps terrassé par les mille mains des jeunes filles et leur chairs, dépouillées de leurs peaux, sont dépecées en un clin d'œil ».

Ne dirait-on pas, à lire cette description, la troupe des Bassarides échevelées s'acharnant sur Orphée, ou les Bédouins de saint Nil dépeçant le chameau ? Remarquez qu'Euripide n'affirme pas expressément que les Ménades dévorent les taureaux qu'elles déchirent, mais il le laisse suffisamment en-

1. Nonnus, *Dionys.*, VI, 204-205 : Καὶ θρασὺς ὤκλασε ταῦρος · ἀμοιβαίῃ δὲ φονῆες | ταυροφυῆ Διόνυσον ἐμιστύλλοντο μαχαίρῃ.

2. Firmicus Maternus, *De errore profan. relig.*, 6 : *Cretenses, ut furentis tyranni saevitiam mitigarent, festos funebres dies statuunt et annuum sacrum trieterica consecratione componunt, omnia per ordinem facientes, quae puer moriens aut fecit aut passus est ; vivum laniant dentibus taurum et per secreta silvarum dissonis clamoribus ejulantes fingunt animi furentis insaniam. Praefertur cista, in qua cor soror absconderat ; tibiarum cantu et cymbalorum tinnitu, crepundia quibus puer deceptus fuerat mentiuntur.*

3. Euripide, *Bacch.*, 735 sq. ; trad. Artaud, t. II, p. 183.

tendre, d'abord en disant qu'elles dépouillent les chairs de leurs peaux, puis en les montrant, un peu plus loin, allant laver à une source voisine leurs joues toutes dégouttantes de sang[1].

V

Le taureau n'était pas le seul animal qui fût dépecé et dévoré de cette manière. Dionysos s'appelait aussi ἔριφος, le chevreau[2], et c'est sous l'aspect d'un chevreau qu'il était mis en pièces et mangé tout cru. Ce rite barbare était dit αἰγίζειν. Nous avons à ce sujet un témoignage précis d'Arnobe[3] :

« *Bacchanalia etiam praetermittamus immania, quibus nomen Omophagiis graecum est; in quibus furore mentito, et sequestrata pectoris sanitate, circumplicatis vos anguibus atque ut vos plenos Dei numine ac majestate doceatis, caprorum reclamantium viscera cruentatis oribus dissipatis*[4]. » Arnobe, et même les écrivains plus récents que lui, ont pu être encore témoins de pareilles scènes, à preuve ce que raconte Théodoret dans son *Histoire ecclésiastique* lorsque, sous Valens, le culte des idoles fut renouvelé[5] : « On vit, dit-il, ceux qui étaient initiés aux mystères de Dionysos courir, couverts de peaux de chèvres, mettre des chiens en pièces, entrer en fureur et commettre toutes les extravagances bacchiques. » Dans ce passage, au lieu de κύνας διασπῶντες, il faut peut-être lire αἶγας, car on s'attend à voir des Bacchants, revêtus de peaux de chèvres, déchirer des chèvres et non des chiens[6].

Harpocration, qui disposait d'ouvrages que nous n'avons plus, dit que l'on appelait νεβρισμός l'acte de dépecer les faons

1. Euripide, *Bacch.*, 765 : Πάλιν δ' ἐχώρουν ὅθεν ἐκίνησαν πόδα | κρήνας ἐπ' αὐτάς, ἅς ἀνῆκ' αὐταῖς θεός · | νίψαντο δ' αἷμα, σταγόνα δ' ἐκ παρηίδων | γλώσσ. δράκοντες ἐξεφαίδρυνον χροός.

2. Cf. *Rev. archéol.*, 1901, II, p. 202.

3. Arnobe, *Adv. gentes*, V, 19.

4. Ce dernier mot signifie évidemment dévorer (*cruentatis oribus*), et non pas disperser. Cf. le texte grec cité dans la note 1.

5. Théodoret, *Hist. Ecclés.*, V, 21, 226.

6. Le sacrifice des chiens appartient au culte d'Hécate (Porphyr. *De abstin.* III, 17; IV, 16; cf. Rob. Smith, *Religion der Semiten*, p. 220).

suivant un rite mystique, κατά τινα ἄρρητον λόγον. Or, Dionysos, comme ses adorateurs, était revêtu d'une peau de faon. Νεβρίζειν, dit Photius, c'est, ou bien porter une peau de faon, ou déchirer des faons, à l'imitation de ce qui se fit dans la Passion de Dionysos (κατὰ μίμησιν τοῦ περὶ Διονύσου πάθους). Voici donc l'explication des paroles discrètes d'Harpocration. κατά τινα ἄρρητον λόγον. Il s'agit d'un *mystère*, comme on eût dit au moyen âge, d'une mise en scène de la passion de Dionysos, faon déchiré par des faons; à défaut du dieu anthropomorphe, ceux qui jouaient un rôle dans ces cérémonies le déchiraient sous les espèces d'un faon et se repaissaient de ses membres ensanglantés [1]. Il semble donc bien établi, dans la mesure où peut l'être un point touchant aux cultes mystiques et orgiastiques du paganisme, que Dionysos passait pour avoir été déchiré et dévoré sous l'aspect d'un taureau, d'un chevreau ou d'un faon et que, longtemps après que l'anthropomorphisme eut triomphé en Grèce, le souvenir de cette hideuse cérémonie, analogue à celle du dépècement du chameau chez les Arabes, était rappelé par des rites que célébraient des hommes costumés à l'imitation de leur dieu. Sans doute, nous n'avons pas de témoignages sur des Bacchants tauromorphes; mais ceux qui nous restent sur les Bacchants revêtus de peaux de chèvre et de peaux de faon sont assez précis pour que nous attribuions au hasard seul l'absence d'un texte sur des Bacchants déguisés en taureaux.

VI

Il est presque superflu de démontrer aujourd'hui que ces rites barbares sont antérieurs à l'anthropomorphisme, mais non pas à la conception de certaines puissances supérieures à l'homme dont les dieux de la Grèce classique ont hérité. Seulement, dans la Grèce classique, le dieu anthropomorphe s'est trouvé embarrassé de la vieille conception zoomorphique qui

1. Cf. Schol. Clem. Alex., *Protr.*, p. 120, 5 (Dind.) : ὠμὰ γὰρ ἤσθιον κρέα οἱ μυούμενοι Διονύσῳ, δεῖγμα τοῦτο τελούμενοι τοῦ σπαραγμοῦ ὃν ὑπέστη Διόνυσος.

pesait sur lui. L'exégèse si accommodante des temples et des écoles a fait de l'animal soit le compagnon, soit l'ennemi du dieu; de là sont nées mille légendes relativement modernes, où le dieu paraît soit secondé par l'animal, soit combattu par lui et exerçant sur lui sa vengeance. Un caractère essentiel de ces légendes, c'est qu'elles sont vagues et contradictoires : ce sont des réponses, simplement vraisemblables ou spirituelles, faites à ces questions que posait la curiosité des Grecs : « Pourquoi appelle-t-on Dionysos un taureau? Pourquoi sacrifie-t-on des boucs et des chèvres à Dionysos? Pourquoi Apollon est-il appelé *lupin* (λύκιος) ou *soricien* (σμινθεύς?) ». Ces questions seules ont de l'intérêt pour nous; les réponses n'en ont aucun, sinon de montrer combien l'exégèse des Grecs, semblable en cela à celle de la plupart des modernes, se contentait de solutions équivoques ou niaises, en présence de problèmes qui peuvent révéler aux esprits critiques jusqu'au tréfonds des religions primitives.

Le mot de l'énigme, est-il besoin de le rappeler? a été deviné en 1889 par Robertson Smith[1]; malgré quelques résistances, où l'ignorance des questions religieuses et de l'ethnographie a sa part, sa doctrine a pénétré de plus en plus dans les ouvrages d'érudition et promet de devenir bientôt classique. Rappelons en deux mots ce que Smith a démontré. En dévorant tout cru le jeune taureau ou le chevreau, en buvant son sang chaud, en se repaissant de ses viscères, l'ancêtre des Grecs croyait dévorer la divinité elle-même, se sanctifier et se fortifier en s'assimilant cette vie mystérieuse. Les Grecs civilisés ne comprenaient plus cela. Ils constataient des survivances de ces usages, soit dans les rites, soit dans les traditions, et ils les expliquaient rationnellement, avec leurs idées d'hommes dégagés de la barbarie, qui ne croyaient plus à la divinité des animaux et qui, tout en continuant à en sacri-

1. Dans la première édition du livre *Religion of the Semites*, qu'il vaut mieux citer aujourd'hui, comme nous le faisons, d'après la traduction allemande (revue et complétée) de R. Stübe (Fribourg, Leipzig et Tubingen, 1899).

fier, les distinguaient des dieux auxquels ils les offraient sur les autels.

Une idée très naturelle aux civilisés est que la mort violente, comportant la souffrance, est la punition d'une faute. Elle se fait jour, par exemple, dans l'opinion si répandue que le bouc était immolé à Dionysos parce qu'il nuisait à la vigne en la rongeant. Je cite seulement le début d'une épigramme de Martial :

Vite nocens rosa, stabat moriturus ad aras
Hircus, Bacche, tuis, victima grata sacris[1].

Or, nous trouvons mentionnée ailleurs l'image d'un bouc, honorée comme protectrice de la vigne, sous l'aspect d'une statue en bronze doré à Phlionte[2]. C'est que le bouc est Dionysos lui-même, identifié à l'esprit de la vigne et montrant clairement qu'elle lui appartient, parce qu'il aime à s'y promener et à en brouter les feuilles. Mais avant que la vigne ne fût cultivée en Grèce, le bouc rongeait les pousses des jeunes arbres ; il était alors le dieu de l'arbre et, en cette qualité, il eut pour héritier le Dionysos-arbre ou dans l'arbre, Διόνυσος ἔνδενδρος. On a cité à satiété les textes qui attestent que Dionysos, avant d'être spécialement le dieu de la vigne, fut celui de la végétation en général[3]. Rappelons seulement que Penthée, doublet, comme nous l'avons dit, de Dionysos, est aussi figuré dans un arbre, au moment où il va devenir la victime des Ménades qui le dévorèrent comme un faon ou un chevreau.

VII

Quand Horace voulait expliquer le mot τραγῳδία, *tragédie*, il admettait qu'il s'agissait d'un concours dont un bouc était le prix, *vilem certamen ob hircum*. C'était l'opinion courante

1. Martial, III, 24. Voir d'autres textes réunis par Frazer, *Golden Bough*, t. II², p. 167, n. 1.
2. Pausanias, II, 13, 6.
3. Voir l'article *Dionysos* dans le *Lexikon* de Roscher, p. 1089 et sq. ; *Revue des Études grecques*, 1890, p. 356.

dans l'antiquité ; on trouve cependant, dans les lexiques, les traces d'une manière de voir plus raisonnable, c'est-à-dire plus conforme à la psychologie particulière des primitifs. Suivant le *Grand Étymologique*, les chœurs tragiques portaient ce nom parce que les choristes étaient des satyres que l'on appelait des boucs, τράγοι[1]. La tragédie est donc le chant ou la complainte des boucs ; l'élément dramatique est la mort du bouc divin, c'est-à-dire ce qu'on appela plus tard la *Passion* de Dionysos, Διονύσου πάθη[2]. Nous avons déjà rappelé le texte de Firmicus Maternus d'après lequel les Crétois, tous les deux ans, célébraient une fête où les souffrances de Dionysos étaient mises en scène ; nous avons aussi cité le texte si important de Photius : νεβρίζειν.... κατὰ μίμησιν τοῦ περὶ Διονύσου πάθους. Par une rencontre assurément singulière, mais qui n'est pas contestable, le théâtre grec et le théâtre français du moyen âge eurent l'un et l'autre pour origine la mise en scène d'une divine Passion[3].

Un fait attesté par de nombreux témoignages, les uns classiques, les autres relatifs aux sauvages modernes, c'est que les acteurs d'un drame mystique revêtaient volontiers un costume qui les rendait semblables à leur dieu. Nous avons déjà

1. Pollux, IV, 14 : ἡ σατυρικὴ ἐσθὴς νεβρὶς αἰγῆ καὶ τραγῆ. — Hesychius : Τραγηφόροι αἱ κόραι Διονύσῳ ὀργιάζουσαι τραγῆν ἐνῆπτοντο.

2. Sur les vases peints à figures noires du plus ancien style, les suivants de Dionysos sont des hommes-chevaux (Silènes ou Satyres) et non des hommes-boucs (Pans). Mais les vases peints du VIe siècle sont des témoins relativement récents. D'ailleurs, dans le *Prométhée* Πυρκαεύς d'Eschyle, lorsqu'un Satyre voulait s'approcher du feu et le toucher, Prométhée l'avertissait qu'il allait brûler sa barbe de bouc. Cf. Plut. *De cap. ex inim. utilitate*, p. 86, F : τοῦ δὲ Σατύρου τὸ πῦρ ὡς πρῶτον ὤφθη βουλομένου φιλῆσαι καὶ περιβαλεῖν, ὁ Προμηθεὺς : Τράγος γένειον ἄρα πενθήσεις σύ γε. Eustathe (p. 415, 7) commente ainsi ce vers : ὦ τράγε, πάνυ στερήσῃ γενείου, εἰ τὴν φλόγα φιλήσεις. Eschyle avait donc conservé le souvenir d'une époque où les choreutes étaient figurés comme des τράγοι. Je ne comprends pas que miss Harrison trouve *quite conceivable* qu'il y ait là une simple plaisanterie, *for fun* (*Classical Review*, 1902, p. 332).

3. On sait par Hérodote que les « souffrances » d'Adraste étaient également célébrées à Sicyone par des chœurs tragiques. V, 67 : Τά τε δὴ ἄλλα οἱ Σικυώνιοι ἐτίμεον τὸν Ἄδρηστον, καὶ δὴ πρὸς τὰ πάθεα αὐτοῦ τραγικοῖσι χοροῖσι ἐγέραιρον, τὸν μὲν Διόνυσον οὐ τιμέοντες, τὸν δὲ Ἄδρηστον. Κλεισθένης δὲ χόρους μὲν τῷ Διονύσῳ ἀπέδωκε, τὴν δὲ ἄλλην θυσίην τῷ Μελανίππῳ.

parlé des hommes déguisés en boucs et en faons qui prenaient part au sacrifice rituel du bouc ou du faon, plus tard assimilé à Dionysos. Des prêtres et des prêtresses, dans différents cultes de la Grèce antique, mais seulement dans l'exercice de ces cultes, portaient les noms de *taureaux* (culte de Poseidon taureau à Éphèse), de *chevaux*, de *poulains*, d'*ours*, d'*abeilles*, etc. Ils revêtaient alors les dépouilles de ces animaux, ou des vêtements imitant ces dépouilles, pour célébrer un culte dont l'objet primitif était un dieu ou une déesse conçue sous une forme zoomorphique[1]. Par la même raison, à l'époque où l'anthropomorphisme triompha, les fidèles de Dionysos-Bacchus s'appelèrent Βάκχοι et le prêtre de Cybèle et d'Atys, tant à Pessinonte qu'à Rome, s'appela Atys[2]. Le rêve de se rendre semblable à la divinité, ὁμοίωσις τῷ θεῷ, qui devint un précepte moral dans les écoles de philosophie platoniciennes, avait inspiré, bien des siècles auparavant, les mascarades religieuses, en particulier dans la célébration des sacrifices.

Lorsque l'acte rituel consiste dans l'immolation d'un animal divin, dont la chair est ensuite partagée entre les fidèles, la pensée populaire ne s'arrête pas volontiers à l'idée de la mort, qui priverait à tout jamais de son protecteur le clan, la tribu ou la contrée. On attend le retour du dieu à la vie, sa résurrection, qui doit être accompagnée d'une explosion de joie, succédant aux lamentations et aux marques de deuil, telles qu'évulsions de cheveux et mutilations sanglantes. Ce double caractère des fêtes bacchiques, qui contient en germe la tragédie et la comédie, n'a échappé ni aux anciens ni aux modernes; seulement, on l'a généralement expliqué par l'alternance des phénomènes de la végétation. Mais, en Grèce ou en Syrie, dans les pays méditerranéens, cette alternance n'est pas très sensible; on ne peut guère dire que la végétation soit morte en hiver. Les plantes cultivées ont bien leur

1. Eschine, en conférant l'initiation orphique, c'est-à-dire en faisant fonction de prêtre de Dionysos, se revêtait, au témoignage de Démosthène (*De Coron* p. 313), d'une peau de faon.

2. Visser, *De Graecorum diis*, p. 49; Frazer, *Golden Bough*, t. II², p. 134

floraison printanière, succédant à la moisson ou à la vendange et au sommeil hivernal ; mais nous avons tout lieu de penser que les rites primitifs qui nous occupent sont antérieurs à l'agriculture. Ce n'est pas à dire que la vie agricole, une fois introduite en Grèce, ne se soit approprié, en les modifiant comme de raison, les rites d'une époque antérieure ; nous aurons même l'occasion d'exposer plus loin ce que sont devenues, sous cette influence, les vieilles idées relatives à la sainteté des animaux. Nous croyons cependant que l'on fait fausse route en cherchant dans l'agriculture l'explication d'usages primitifs, ou en supposant que la Grèce classique n'eût conservé aucun souvenir, aucune survivance, de l'époque où les animaux domestiques, les céréales et la vigne étaient inconnus. Cette époque est précisément celle où le culte de certains animaux et de certaines plantes prépara et rendit possibles la domestication et la culture ; il faut donc admettre que l'âge agricole de la Grèce n'a vu que la décadence ou la transformation de ces cultes primitifs.

VIII

Si l'on se place au point de vue des hommes qui attribuaient un caractère divin à telle ou telle espèce animale et en sacrifiaient de loin en loin un représentant dans l'idée de se diviniser eux-mêmes, de devenir ἔνθεοι, il n'est pas besoin d'invoquer la succession de la nuit et du jour, de l'hiver et du printemps pour comprendre qu'après avoir immolé le dieu ils étaient certains de le retrouver sous la forme d'un autre individu de la même espèce. Leur culte, en effet, ne s'adressait pas à tel ou tel animal en particulier, mais à ce qu'on pourrait appeler l'esprit de l'espèce, comme les rites agraires postérieurs s'adressent à l'esprit de végétation et non à tel ou tel végétal. L'homme primitif, l'ethnographie le démontre, a le sentiment très vif des universaux[1]. Or, cet esprit, ce génie si l'on veut, est impérissable et se manifeste dans un nombre

1. Cf. Frazer, *Golden Bough*, t. II², p. 368.

illimité d'individus. Après le sacrifice et l'omophagie du jeune taureau dionysiaque, le principe divin n'était détruit qu'en apparence ; l'idée de la mort et celle de la renaissance étaient, dès l'abord, indissolublement liées.

Par un retour curieux de la pensée humaine, et qui n'est pas sans une imposante grandeur, cette idée de la perpétuité de l'espèce, à laquelle se réduit, pour tant d'hommes modernes, l'espoir longtemps chéri de l'immortalité individuelle, semble avoir été présente, sous une forme encore rudimentaire, à la pensée de nos ancêtres les plus lointains.

C'est une chose remarquable que lorsque nous trouvons, dans les légendes antiques, des exemples de héros morts de mort violente, à la suite d'une Passion qui éveille l'idée d'un sacrifice rituel, la résurrection totale ou partielle du mort soit toujours un des éléments du mythe. Il y avait des traditions différentes sur la résurrection de Dionysos ; mais l'antiquité admettait d'un commun accord que la victime des Titans avait retrouvé, par le bienfait des dieux, la vie et la jeunesse. Le retour d'Adonis, après les lamentations qui suivaient sa mort, était l'épisode final du culte de ce dieu à Byblos. Là, dans cette Syrie où les traditions ont la vie si dure, le caractère rituel du meurtre d'Adonis est très nettement marqué, car chaque année, au printemps, les flots de la rivière de Byblos se colorent en rouge, parce qu'ils ont reçu le sang du dieu [1]. Ainsi Adonis n'a pas vécu une fois, n'est pas mort et n'a pas ressuscité une fois ; il meurt et ressuscite chaque année et ce qui est vrai d'Adonis à Byblos l'a sans doute été d'Orphée et de Zagreus en Thrace, de Penthée en Béotie, d'Atys en Phrygie et d'Osiris en Égypte. Osiris, déchiré par Typhon comme Dionysos-Zagreus par les Titans, renaît sous la forme d'Horus enfant, qui est Osiris. Orphée ne meurt pas tout

1. Lucien, *De dea Syria*, 8. Sur la résurrection d'Adonis, il y a un passage très important de saint Jérôme (*Comment. in Ezechiel*, VIII, 14) : « *In qua (solemnitate) plangitur quasi mortuus, et postea reviviscens, canitur atque laudatur... interfectionem et resurrectionem Adonidis planctu et gaudio prosequens* (cf. Frazer, *Golden Bough*, t. II², p. 116). Saint Jérôme était certainement frappé des analogies du culte d'Adonis avec le culte chrétien.

entier, puisque sa tête subsiste intacte et rend des oracles à Lesbos ; lui-même émigre au séjour des Bienheureux et, la lyre en main, préside à leurs réunions. Comme Dionysos, il ne meurt sur la terre que pour prendre sa place dans une région plus sereine ; le principe divin qui était en lui survit au supplice qui a dispersé son corps[1].

IX

L'étroite analogie entre le Dionysos Zagreus et l'Orphée des Thraces a souvent été signalée, au point que Charles Lenormant, il y a plus d'un demi-siècle, voulait considérer Orphée comme une hypostase de Dionysos[2].

Les cultes de Dionysos et d'Orphée sont réunis, sinon associés, en nombre de lieux, sur le Pangée, sur l'Haimos, à Smyrne, sur l'Hélikon. Diverses traditions attribuent à Orphée l'institution du culte de Dionysos[3] ; Hérodote lui-même paraît identifier les Ὀρφικά et les Βακχικά[4]. L'art prête à Orphée les attributs de Dionysos, en particulier la couronne de lierre[5]. Quant au déchirement d'Orphée par les Ménades, les anciens déjà, au témoignage de Proclos, l'avaient rapproché de la mort de Zagreus, victime des Titans[6].

De ce que nous avons dit jusqu'à présent ressort, avec une certitude voisine de l'évidence, le caractère rituel de la mort d'Orphée. Là où la légende ne voit qu'un incident dramatique, la critique de la légende reconnaît un drame rituel, dont la répétition a donné naissance à la tradition, au ἱερὸς λόγος.

1. La résurrection du dieu est souvent rendue sensible par la confection d'une image qui le représente. Ce rite faisait partie du culte d'Adonis (Frazer, *op. laud.*, t. II, p. 116). On le trouve aussi en usage là où la victime est un animal, comme dans les *Bouphonia* à Athènes (*ibid.*, p. 294), etc.

2. Lenormant, *Annali dell' Instit.*, 1845, p. 429 ; cf. Gruppe, *op. l.*, p. 1110, 1171 ; Dieterich, *Nekyia*, p. 74, 78.

3. Lactance, *Instit.*, I, 22; Apollodore, *Biblioth.*, 1, 3, 2, 3.

4. Hérod., II, 49.

5. Furtwaengler, *Orpheus*, 50*tes Winckelmannsprogramm* de Berlin, p. 157.

6. Proclos, *in* Plat. *Resp.*, p. 398.

Ainsi s'explique également que les anciens aient été si fort en peine de trouver un motif à la fureur sanguinaire des Bassarides; car tout sacrifice rituel s'inspire de motifs que le progrès des civilisations rend inintelligibles, *ou dont il évite peut-être l'expression*. Cette réserve me semble aujourd'hui très nécessaire. Aurait-on étonné un grammairien d'Alexandrie en lui disant que les femmes de Thrace avaient déchiré le divin Orphée pour se diviniser en le dévorant? Ne l'aurait-on pas plutôt scandalisé, en alléguant, au mépris de la discipline de l'arcane, une explication qui n'avait cours que dans les mystères? J'incline à croire, avec M. Gruppe, que cette explication, à laquelle l'ethnographie a conduit la science contemporaine, était communiquée aux initiés dans les mystères de Dionysos. C'est ce qu'on peut inférer d'un passage curieux des *Questions romaines* de Plutarque, passage qui est ainsi conçu[1] : « Les femmes qui sont en proie aux fureurs bachiques se jettent aussitôt sur le lierre, le saisissent avec leurs mains, le déchirent et le mâchent entre leurs dents. Cela rend assez vraisemblable ce qu'on dit du lierre : selon quelques uns, il renferme des esprits violents, qui éveillent et excitent des transports ». Or, le lierre, comme le taureau, le chevreau, le faon, est une forme primitive de Dionysos, dont il est resté l'attribut; les Ménades déchirent et mâchent le lierre comme un animal sacré, victime du σπαραγμός ou du νεβρισμός; et Plutarque sait, sans le dire formellement (car il n'est pas homme à révéler les mystères), que l'effet de cette manducation du lierre est de rendre les Ménades ἔνθεοι, de faire passer en elles la divinité. Il est assurément bien singulier que les anciens n'aient jamais parlé clairement de la théophagie, qui faisait le fond d'un si grand nombre de leurs anciens cultes, alors qu'ils nous ont entretenus, à propos de ces cultes mêmes, de tant de détails indifférents. Ce n'est pas que cette idée primitive fût oubliée, puisque des pratiques comme celle du νεβρισμός étaient là pour en rappeler l'existence,

1. Plutarque, *Quaest. rom.*, 112; cf. Gruppe, *Handbuch der Mythol.*, p. 734.

mais parce qu'elle faisait partie d'un enseignement ésotérique, dont le secret n'a été que trop bien gardé[1].

Les textes nous apprennent sans ambages que la mort de Dionysos Zagreus est le sacrifice d'un jeune taureau. Sous les légendes d'Adonis, d'Atys et d'Osiris, M. Frazer a reconnu, avec une haute vraisemblance, le sacrifice rituel d'un sanglier[2]. Si la mort d'Orphée est aussi, comme nous l'avons montré, un sacrifice rituel, il faut avoir le courage de se poser une question qui eût semblé bien bizarre, il y a vingt ans, aux historiens de la pensée grecque : quel est l'animal sacré dont le chantre de Thrace a pris la place dans la tradition ?

X

Pour répondre à cette question, nous ne disposons que de deux indices ; mais, à la lumière de ce qui a été dit plus haut, ces indices acquièrent une valeur d'autant plus grande qu'ils nous inclinent l'un et l'autre vers la même solution.

Le sacrifice d'un animal sacré est un acte rituel où, comme nous l'avons vu, les participants revêtent volontiers des masques ou des costumes qui les assimilent au dieu dont ils sont ou se croient les consanguins. Le but du sacrifice étant de les imprégner de la vie du dieu, il est assez naturel qu'ils adoptent une apparence extérieure conforme au dessein qui les fait agir

Si donc la légende nous permet de saisir, soit dans la figure d'Orphée, soit dans celle des femmes thraces qui l'immolèrent, les vestiges d'une nature animale ou d'un déguisement, nous ne nous tromperons pas en reconnaissant dans l'immolation d'Orphée le sacrifice rituel de l'animal en question.

Dans le passage, si intéressant pour l'ethnographie, où

1. Sur le secret gardé pareillement au sujet de l'essence de l'eucharistie, en présence des catéchumènes, voir Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, Paris, Lecoffre (1902), p. 27 et suiv.

2. Frazer, *Golden Bough*, t. II², p. 304 sq.

Hérodote décrit les costumes et les armes des troupes de Xerxès[1], il est dit que les Thraces portent sur la tête des peaux de renard dites ἀλωπεκέαι, destinées, suivant Xénophon, à les préserver du froid[2]. Ces peaux formaient de grands capuchons recouvrant à la fois la tête et les oreilles ; elles étaient couronnées au sommet par une pointe et la queue de l'animal retombait par derrière comme une crinière. Parfois les pattes, nouées sur le devant du cou, faisaient office de jugulaire[3]. Les vases peints et les bas-reliefs confirment les témoignages des historiens et nous montrent que l'*alopéké* était bien la coiffure ordinaire des Thraces, en particulier d'Orphée et du roi Rhésos.

On a prétendu, il est vrai, dans ces dernières années, qu'Orphée n'avait pas été considéré très anciennement comme un Thrace, que cette origine ne lui avait été attribuée qu'à la suite de combinaisons savantes d'Onomacrite ou dans les cercles orphiques du v^e siècle. Cette opinion a été soutenue, avec diverses nuances, par MM. de Wilamowitz, Riese, Knapp et Weber[4]. Je ne la mentionne que pour l'écarter comme invraisemblable. Non seulement l'antiquité presque tout entière est unanime à faire d'Orphée un Thrace, mais alors qu'on comprendrait aisément que les Grecs du v^e siècle eussent revendiqué pour la Grèce propre un barbare illustre, il est absurde de penser qu'ils auraient pu reléguer parmi les barbares un poète et un penseur de génie que la Grèce eût été en droit de réclamer. Si les plus ancien texte connu où Orphée est qualifié de Thrace se trouve dans l'*Alceste* d'Euripide, cela tient simplement à ce que nous ne possédons que des fragments de la littérature antique. Euripide, écrivant pour le théâtre, n'eût jamais songé à faire d'Orphée un Thrace s'il avait existé, à ce sujet, une tradition différente.

1. Hérodote, VII, 75.
2. Xénophon, *Anab.*, VII, 4, 4.
3. Heuzey, *ap.* Saglio, *Dict.*, art. *Alopekis*, p. 187. Cette forme du mot est douteuse.
4. Cf. l'article *Orpheus* de M. Gruppe, p. 1078, où l'on trouvera les principales références.

Enfin, le fait que dans la *Nekyia* de Polygnote à Delphes, Pausanias signale le costume grec prêté à Orphée (ἑλληνικὸν δὲ τὸ σχῆμά ἐστι τῷ Ὀρφεῖ)[1] prouve précisément le contraire de ce qu'on a voulu en conclure ; car Pausanias considère évidemment ce costume grec comme anormal et, s'il l'avait rencontré sur toutes les peintures du v[e] siècle, il aurait dit que l'ἑλληνικὸν σχῆμα était seul en usage à cette époque dans les représentations graphiques d'Orphée[2].

Si l'*alopékè* caractérise la tenue des hommes en Thrace, tant à l'époque fabuleuse qu'aux temps historiques, les femmes de ce pays, en particulier les Ménades, ont également un costume particulier, qui est appelé *bassara* ou *bassaris*. Hésychius dit que les *bassarai* sont les tuniques des Ménades de Thrace ; suivant Pollux[3] et un scholiaste d'Horace[4], les *bassarides* sont des vêtements lydiens, en rapport avec le culte de Dionysos (Λυδῶν δὲ βασσάρα χιτὼν τις Διονυσιακὸς ποδήρης). On a conclu de là, avec toute vraisemblance, que ces tuniques et le mot qui les désignait étaient communs aux Thraces et aux Lydiens.

La matière de ces tuniques nous est révélée par la signification du nom qu'elles portent. Le mot *bassaris* désigne le renard et s'est introduit avec ce sens en grec : βασσαρὶς ἀλώπηξ, dit Hésychius. Mais à quelle langue appartenait ce mot? *Vulpes Thraces Bassares dicunt*, écrit le scholiaste de Perse[5]. Le scholiaste d'Horace[6] veut que le mot soit lydien : *Bassaris est genus vestis, ad pedes usque demissae, dictae a Bassara, loco Lydiae, ubi fit*. Cette localité lydienne de Bassara, d'ailleurs inconnue, peut bien avoir été imaginée par un grammairien pour les besoins de la cause; mais il ressort de ces témoi-

1. Pausanias, X, 30, 4.

2. Voir Gruppe, *art. cité*, p. 1078, 1174. Les vases peints de style sévère à figures rouges représentent Orphée sous les traits d'un Grec, mais entouré de Thraces ; ce sont précisément ces vases qui ont subi l'influence des grandes compositions de Polygnote.

3. Pollux, VII, 59.

4. Schol. Hor., *Od.* I, 18, 1.

5. Schol. Pers., *Sat.* I, 101.

6. Schol. Hor., *Od.*, I, 18, 1.

gnages que *bassaris* était à la fois thrace et lydien, résultat conforme à ce que nous apprennent les textes cités relatifs aux vêtements de même nom.

Il y a toutefois une difficulté, d'ailleurs plus apparente que réelle, créée par un passage d'Hérodote. Cet historien, décrivant les animaux de la Libye, mentionne les *bassaria*, les hyènes, les autruches et les béliers sauvages, βασσάρια, καὶ ὕαιναι, καὶ ὕστριχες καὶ κριοὶ ἄγριοι[1]. On a voulu déduire de ce passage que *bassarion* était un mot libyen et l'on a cité à l'appui deux gloses d'Hésychius : βασσάρη, ἀλώπηξ παρὰ Κυρηναίοις; βασσάρια, τὰ ἀλωπέκια οἱ Λίβυες λέγουσιν. Mais, d'abord, les gloses d'Hésychius paraissent n'être qu'un commentaire du passage d'Hérodote; en second lieu, dans ce passage même, Hérodote ne dit nullement que βασσάρια soit un mot libyen, mais qu'il y a des animaux de ce genre en Libye, ce dont il a dû être informé à Cyrène, παρὰ Κυρηναίοις. Les autres animaux cités par Hérodote dans la même phrase ont des noms grecs et non indigènes. On peut donc supposer qu'Hérodote, natif d'Asie, a entendu parler à Cyrène de renards d'une certaine espèce qu'il a identifiés aux βασσάρια de son pays. Mais je préférerais, pour ma part. admettre que le mot thrace βασσάριον était également en usage chez les Grecs de Cyrène et j'y verrais une confirmation du sentiment qui cherche dans la Grèce du Nord l'origine de la déesse Cyrène et de son culte. Nous savons par Pindare[2], écho de la tradition cyrénéenne, que Cyrène, fille du roi des Lapithes, chasseresse infatigable, avait été aimée par Apollon sur le Pélion et transportée en Libye, où elle avait donné le jour à Aristée. Mais, dans la tradition hésiodique, Aristée naît sur le Pélion; il est élevé par le Centaure Chiron et les Muses lui font présent de leurs troupeaux sur le mont Othrys[3]. Dans la version suivie par Virgile[4], le pasteur Aristée vient invoquer sa mère, la nymphe Cyrène, aux sources du Pénée. Une Cyrène

1. Hérodote, IV, 192.
2. Pindare, *Pyth.*, IX, 5-70.
3. Cf. Studniczka, *Kyrene*, p. 133.
4. Virgile, *Georg.*, IV, 371.

est citée comme la mère du Thrace Diomède ; suivant Diodore, Aristée, à la fin de ses voyages, fut enlevé par les dieux sur le mont Haimos de Thrace[1], un des lieux où la tradition faisait mourir Orphée[2]. Donc, entre la Thrace d'Orphée et l'éponyme de Cyrène, il y a des liens traditionnels remontant à une haute antiquité. Dès lors, le nom thrace du renard a pu aisément s'introduire au vii^e siècle dans la colonie grecque de Cyrène, à la faveur des légendes et des poèmes qui racontaient, dans sa nouvelle patrie, les exploits de la chasseresse du Nord.

Les anciens appelaient aussi βασσάραι certaines chaussures élevées ou brodequins, fabriquées sans doute avec du cuir de renard, que les peintres de vases ont généralement prêtées aux Thraces. Ce détail a du prix quand on se rappelle l'importance du pied pour caractériser un animal, la prière des femmes éléennes invoquant Dionysos « au pied de taureau », le rite de Ténédos consistant à sacrifier à Dionysos un veau chaussé d'un cothurne. Un Thrace coiffé de l'*alopéké* et chaussé des *bassarai* devait éveiller, de la tête aux pieds, l'idée d'un renard. Du reste, ces chaussures thraces, que Pollux qualifie d'ἐμβάδες[3], pouvaient être aussi en peau de faon, et Hérodote attribue des πέδιλα νεβρῶν aux Thraces de l'armée de Xerxès[4]. Ce qui est particulièrement intéressant, c'est que les Thraces, au dire de Pollux, étaient les inventeurs de ces brodequins (Θρᾴκιον τὸ εὕρημα), qui ressemblaient à des cothurnes tragiques peu élevés (τὴν δὲ ἰδέαν κοθόρνοις ταπεινοῖς ἔοικεν). Nous avons vu plus haut que la Passion du dieu thrace Dionysos Zagreus avait été l'origine de la tragédie antique ; notre opinion trouve une confirmation inattendue dans le fait que les brodequins, accessoires indispensables des acteurs grecs, sont considérés comme une invention des Thraces.

1. Diodore, IV, 82, 5.
2. Ovide, *Métam.*, II, 219 ; Méla, II, 2, 2. Il importe peu que cette localisation ne se rencontre pas avant l'époque alexandrine ; ce ne sont certes pas les Alexandrins qui l'ont inventée.
3. Pollux, IV, 25.
4. Hérodote, VII, 75.

Les Ménades thraces qui portaient les *bassarai* s'appelaient elles-mêmes *Bassarai* et *Bassarides*. Eschyle avait écrit une tragédie intitulée *Bassarai*, qui était la seconde de sa trilogie de Lycurgue ; le sujet de la pièce était la mort d'Orphée et le chœur se composait de *Bassarai*. On donnait le même nom aux Ménades qui avaient nourri Dionysos enfant et l'on connaissait aussi un Dionysos surnommé *Bassareus* ou *Bassaros*, qui est plusieurs fois mentionné dans les hymnes orphiques. Macrobe nous apprend qu'il était figuré barbu. Il est évident que *Bassareus* est à *bassaros*, renard, comme *Smintheus*, surnom d'Apollon, est à *sminthos*, signifiant souris [1]. Aux yeux des anciens, les dieux ainsi désignés étaient les protecteurs des vignes et des moissons contre les animaux qui les ravageaient ; mais nous avons déjà montré que c'est là une explication secondaire et que le dieu à nom d'animal n'est, à l'origine, pas autre chose que l'animal lui-même. Donc, il existait un *Dionysos-renard*, à joindre au *Dionysos-taureau*, au *Dionysos-chevreau* et au *Dionysos-faon* dont il a été précédemment question. Cette conclusion est d'une grande importance pour nous, qui avons déjà signalé, à plusieurs reprises, l'analogie entre le Dionysos thrace et Orphée.

Dans les Βασσάραι d'Eschyle, on voyait l'aède de Thrace déchiré par les Ménades dites Bassarides, c'est-à-dire qu'Orphée, coiffé d'une peau de renard, chaussé de cothurnes de renard, était mis en pièces par des femmes vêtues de peaux de renards, épisode qui, traduit dans un langage plus archaïque et plus mystique, signifie qu'un renard sacré a été immolé et dévoré rituellement par des femmes déguisées en renards [2]. Ainsi la Lydie connaissait un Dionysos-renard, qui était *Bassareus*, et la Thrace en connaissait un autre, qui était *Orphée*. « Le premier chantre du monde », comme l'appelle Lefranc de Pompignan, hérita de la légende sacrée d'un renard.

1. Cf. Ridgeway, *Classical Review*, t. X, p. 21.

2. Les anciens savaient que les femmes de Thraces *adoraient* Orphée. Plutarque, *Alex.*, 2 : (αἱ περὶ τὸν Αἷμον Θρῇσσαι) ἔνοχοι τοῖς Ὀρφικοῖς καὶ τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμοῖς ἐκ τοῦ πάνυ παλαιοῦ.

XI

Le culte des animaux ne peut fleurir que dans des sociétés à civilisation très primitive; aujourd'hui même, on ne le trouve dans sa pureté que là où l'agriculture n'existe pas encore, chez des nomades et des demi-nomades. Mais il serait excessif de dire que l'introduction de l'agriculture et de l'élevage, qui est une des conséquences du culte des animaux, ait eu pour effet de le faire disparaître entièrement. En effet, jusqu'en pleine période historique, nous en constatons les survivances, tant dans les légendes et dans les rituels que dans certaines prohibitions alimentaires, dont plusieurs se sont maintenues jusqu'à nos jours. Entre le culte florissant de l'époque pré-agricole et les survivances observées aux temps historiques, il doit s'être produit un état de choses intermédiaire, une forme modifiée du culte des animaux, accommodée aux conditions nouvelles des sociétés qui, après avoir longtemps tiré leur subsistance de la chasse, l'attendaient désormais, pour une grande part, de la fertilité de leurs champs et de leurs vergers.

Cette étape intermédiaire du culte des animaux est connue depuis une trentaine d'années grâce aux admirables travaux de Mannhardt sur les esprits de la végétation, conçus par l'imagination populaire sous forme animale; mais je ne sache pas qu'on se soit encore appliqué à relier les résultats obtenus par Mannhardt, qui n'étudia que des sociétés agricoles, à ceux auxquels sont parvenus les ethnographes par l'étude de sociétés plus primitives. A mes yeux, l'évolution du culte des animaux comporte une phase agraire et c'est au cours de cette phase que l'anthropomorphisme s'est dégagé du zoomorphisme, sans réussir cependant à le supplanter.

Avant que l'esprit du blé, le *Korndaemon*, comme dit Mannhardt, ait été conçu sous les traits d'une vieille femme, ou sous ceux d'une vieille femme et d'une jeune femme, Déméter et Koré, on se le figura sous l'aspect d'animaux divers, bœuf, cheval, chien, loup, renard, porc, lièvre, bélier,

bouc, etc., auxquels les rites agraires attribuent un caractère religieux et qui sont, en général, tués, ensevelis ou mangés sacramentellement au moment où se termine la moisson.

Qu'on se figure une tribu composée de plusieurs clans qui avaient pour animaux sacrés le loup, le renard et le sanglier. Cette tribu devient agricole et sème des céréales. Toute manifestation de la vie, toute végétation, toute croissance, suggère aux hommes primitifs l'idée d'un être animé qui est comme le support de ces phénomènes. C'est là une loi quasi universelle : les Mexicains et les Péruviens, comme les Celtes et les Germains, ont rendu hommage aux génies de la végétation, sous forme animale ou sous forme humaine, et les ont incarnés dans certains individus. Or, lorsque la moisson est haute, les animaux aiment à parcourir les champs cultivés; ils s'y promènent non pas en parasites et en intrus, mais en maîtres : ceux qui les voient se persuadent qu'ils sont les génies des champs, que la végétation, vigoureuse ou pauvre, est l'expression de la vie même qui les anime. Lorsque le vent courbe la tête des épis, « d'une ondulation majestueuse et lente », l'Allemand dit encore que la Mère du Blé se promène dans les champs; en France, en Allemagne, dans les pays slaves, on dit que le loup ou le chien est là; on effraie les enfants qui veulent aller cueillir des bluets en leur disant qu'ils seront mangés par le loup ou par le chien. Alors que le caractère sacré des animaux était encore présent à tous les esprits, ces manières de parler répondaient à des convictions profondes. La végétation de la vigne se personnifia comme celles des céréales et elle s'incarna naturellement dans les animaux friands des feuilles et des fruits de la vigne, le renard et le bouc. Le renard et le bouc ont été des animaux sacrés avant les débuts de la viticulture; mais c'est la viticulture qui a fait d'eux le Dionysos-renard et le Dionysos-bouc, dont la mythologie classique a recueilli et nous a transmis les conceptions.

Au moment de la récolte, il arrive souvent que l'animal, habitué à rôder dans les blés, se réfugie au milieu des dernières gerbes. Quand celles-là sont moissonnées à leur tour,

l'animal tente de s'enfuir, mais on s'empresse autour de lui et on le maintient. C'est le démon du blé, le génie du champ, la personnification ou plutôt la vie du sol. Il faut que cette vie précieuse ne soit pas perdue, que le champ ou, du moins, ceux qui le cultivent en soient imprégnés. La plupart du temps, l'animal est tué en cérémonie ; tantôt on le mange, tantôt on répand *sur* la terre ou l'on y ensevelit les restes de son corps. L'idée dirigeante est la même que celle du sacrifice de communion ; seulement, ici, c'est la terre qui communie avec l'homme et qui reçoit sa part de l'hôte divin.

XII

Je ne puis entrer ici dans le détail presque infini des variantes de ces rites agraires, que nous connaissons surtout sous leurs formes les plus récentes et qui n'ont guère été observés scientifiquement qu'au XIXe siècle. Souvent, à défaut de l'animal, on en fabrique grossièrement une effigie avec la farine des derniers épis moissonnés et cette image, à son tour, est tantôt mangée rituellement, tantôt brûlée et éparpillée sur le sol, tantôt enfin jetée dans l'eau, à la manière d'un charme magique pour obtenir la pluie. L'étranger qui paraît par hasard sur les confins du champ au moment où la moisson va finir est parfois considéré lui-même comme le génie du blé ; on l'enveloppe de paille et l'on procède au simulacre de sa mise à mort ou de son ensevelissement. Des centaines de faits relatifs à cette vieille religion agricole ont été recueillis et classés par Mannhardt. Y insister serait sortir de notre sujet ; mais il est nécessaire que je donne ici quelques informations sur le rôle attribué au renard par les rites agraires. Dans le récit de la mort d'Orphée par Ovide, il y a certains détails, peut-être fournis par une tradition très ancienne, qui semblent marquer le caractère agraire du sacrifice. Au moment où les Ménades vont s'élancer sur Orphée, qu'elles ont commencé par frapper avec leurs thyrses, des branches d'arbre et des pierres, elles aperçoivent des bœufs

attelés à une charrue qui creusent la terre en vue des semailles. Les laboureurs prennent la fuite, abandonnant leurs instruments de travail. Alors les Ménades s'en emparent, déchirent les bœufs et se précipitent sur Orphée. Le sacrifice a donc lieu au moment des labours. Naturellement, une pareille indication ne doit pas être prise à la lettre; mais il ne serait pas de bonne critique d'en faire abstraction, comme d'un détail imaginé à plaisir.

Orphée le renard a en commun avec Dionysos le renard (*Bassareus*) et Dionysos le bouc qu'ils sont friands de la vigne et de ses produits. Si la Grèce classique avait encore connu le sacrifice du renard, comme elle pratiquait celui du bouc, on n'aurait pas manqué de dire qu'elle immolait cet animal à Dionysos, dont il était l'ennemi. Il est question dans Théocrite d'enfants que l'on envoyait dans les vignobles pour en éloigner les renards[1]. Tout le monde connaît ces vers énigmatiques du *Cantique des Cantiques*[2] : « Attrapez les renards, les petits renards qui ravagent les vignes ! Notre vigne est en fleur. » Au moyen âge, on se persuada que les petits renards, qu'il fallait attraper et tuer, étaient les hérétiques; aujourd'hui même, les commentateurs ne voient dans ces vers qu'une métaphore et pensent qu'il est question d'écarter de la bien-aimée (la vigne) ce que le grave Reuss ne craint pas de nommer des « renards à deux pieds[3] ». Quoi qu'il en soit, la présence du renard dans la vigne est attestée ici d'une manière formelle ; le renard est l'animal de la vigne et, comme tel, avant d'être pourchassé, il a dû être l'objet de rites magiques destinés à assurer la fécondité du vignoble. La Bible ne dit pas cela, mais elle raconte, sur les renards et les vignes, une autre histoire que les réflexions précédentes rendent seules intelligible. Au livre des *Juges*[4], Samson

1. Théocrite, I, 47 ; cf. *Class. Rev.*, t. X, p. 22. Le passage d'Eschyle cité à ce propos par M. Ridgeway (*Suppl.*, 975) ne mentionne expressément ni la vigne ni les renards.

2. *Cantique*, II, 15.

3. Reuss, *La Bible*, t. VII, p. 73.

4. *Juges*, XV, 4.

s'empare de 300 renards, attache des flambeaux à leurs queues et les lâche parmi les blés, les vignes et les oliviers des Philistins. Il est difficile de ne pas reconnaître dans cet épisode le souvenir d'un vieux rite agraire, connu par des exemples analogues en Italie. Aux *Cerealia* célébrés à Rome, le 19 avril, on lâchait à travers le cirque des renards à la queue desquels on avait attaché des flambeaux ; à Carseoli, au pays des Èques, on enveloppait des renards dans des bottes d'épis et d'herbes, on y mettait le feu et on les laissait courir à travers les champs[1]. L'explication du rite me semble ressortir d'une cérémonie analogue pratiquée à Rome au moment des grandes chaleurs estivales, pour préserver les récoltes des ardeurs desséchantes de la canicule[2]. On sacrifiait alors (nous ignorons comment) des chiennes rouges, *rutilae canes, rufae canes*, qui devaient être bien semblables à des renards. Une fois que le renard est considéré comme le génie de la moisson, menacée d'être brûlée par le soleil, il était indiqué de prévenir ces effets fâcheux par un simulacre d'incendie. Bien entendu, Ovide ne comprenait plus rien à tout cela. Il raconte que le fils d'un villageois de Carseoli, ayant pris un renard, l'avait enveloppé de chaume et de foin[3] et l'avait approché du foyer ; le renard prit feu, s'échappa et dans sa fuite embrasa les moissons. En souvenir de ce désastre, une loi de Carseoli défendait de laisser vivre un renard captif et à Rome, aux Céréales, on brûlait vif un renard dans le cirque :

Utque luat poenas gens haec, Cerealibus ardet ;
Quoque modo segetes perdidit, ipsa perit.

Voilà donc la loi du talion appliquée au renard, de même que l'on immolait le bouc à Dionysos pour avoir ravagé les vignes du dieu. Mais le bouc immolé est Dionysos lui-même, comme nous l'avons répété à satiété ; de même le renard

1. Ovide, *Fastes*, IV, 680 sq. ; Mannhardt, *Mythol. Forsch.*, p. 108.
2. Plin., *Hist. Nat.*, XVIII, 14 ; Festus, p. 285.
3. Dans les rites agraires, on enveloppe souvent ainsi ceux qui sont censés représenter l'esprit de la moisson (Frazer, *Golden Bough*, t. II², p. 182, 226). Le même détail figure dans la légende de Lityerses (*ibid.*, p. 225).

brûlé ne peut être qu'un renard divin, personnifiant la fécondité des champs et des vignobles. A cette fête des *Cerealia* on ne le tuait pas pour le manger ; mais sans doute, après l'avoir brûlé, on répandait ses restes fertilisants sur le sol. D'autre part, le renard jouait le rôle d'une victime de substitution : c'était le génie de la moisson qui brûlait à la place de la moisson elle-même. La légende que l'on raconta à Ovide est exactement parallèle à celle qui figure dans le livre des *Juges* ; d'un rite mal compris on tira des anecdotes qui attribuèrent l'une à la vengeance, l'autre à l'imprudence, l'incendie des moissons allumé par des renards.

Lorsqu'on prétendait, au moyen âge, reconnaître la préfiguration des Albigeois dans les petits renards du *Cantique des Cantiques*, on n'ignorait pas l'usage populaire de brûler des renards, usage qui a subsisté, en France même, aux fêtes de la Saint-Jean. Ces renards sont bien les génies de la végétation, comme le prouve tout un ensemble de faits recueillis par Mannhardt[1]. A Nördlingen et dans le Nassau, quand le vent fait onduler les blés, on dit que le renard les traverse ; on effraye les enfants, en Hesse et en Westphalie, en leur disant que le renard est dans les blés et les happera s'ils s'y aventurent. Près de Stade, quand on va couper les dernières gerbes, on crie au moissonneur : « Le renard est là, tiens-le ferme! » Dans le département de la Moselle, on criait de même : « Attention, le renard va sortir! » Si quelque moissonneur tombe malade, on dit, dans la Loire-Inférieure, qu' « il a le renard » et, dans la Côte-d'Or, qu' « il a tué le renard ». Les moissonneurs laissent debout quelques épis au bout du champ et cherchent à les atteindre de loin avec leurs faucilles. Celui qui les touche s'appelle *le renard*. En Saône-et-Loire, on appelle également *renard* le banquet qui termine la moisson. En Bourgogne, on fabrique avec des étoffes et de la paille une grossière image qu'on appelle *le renard* et on la jette chez le voisin, qui n'a pas encore achevé sa récolte. Pendant le battage, les derniers épis qui restent à battre s'ap-

1. Mannhardt, *Mythol. Forsch.*, p. 109.

pellent, en Saône-et-Loire, *le renard*. Dans le Lot, quand on bat le blé, on dit qu'on bat *le renard*. Au Holstein, dès que vient le printemps, les enfants portent un renard mort de porte en porte, comme représentant du génie de la moisson qui se réveille. Un usage analogue existait en Westphalie, où les enfants promenaient un renard vivant, auquel on avait coupé la queue; les paysans chez lesquels ils passaient leur donnaient des œufs. En Westphalie, on dansait autour des feux de la Saint-Jean en criant : « Ne te retourne pas, voilà le renard qui vient ! » En effet, suivant le code du folk-lore, il est dangereux de se retourner pour voir un esprit: Orphée lui même en fit la dure expérience.

Ce qui est vrai du renard, considéré comme génie de la végétation, l'est aussi, et dans une mesure souvent plus large, d'autres animaux, parmi lesquels l'ours, le loup, le renard et le lièvre sont les seuls qui ne soient pas domestiques. Or, les animaux domestiques ont tous été des animaux sacrés, sans quoi ils ne seraient pas devenus domestiques; et quant à l'ours, au loup, au renard et au lièvre, ils ont souvent, et à toutes les époques, été élevés en captivité, ce qui constitue un premier pas vers la domestication.

Il suit de là que notre thèse, qui voit dans les démons de la végétation les héritiers directs des animaux sacrés d'une époque plus ancienne, présente un haut degré de vraisemblance. La religion de la période agricole et pastorale de l'humanité se relie ainsi à celle de l'époque nomade et rend explicables, dans la civilisation actuelle, les survivances de celle-là.

XIII

Il a été constaté chez beaucoup de peuples que les animaux sacrés ne sont pas les mêmes pour les deux sexes, que les femmes de tel clan ont pour *totem* tel animal et les hommes tel autre, de sorte que les hommes et les femmes sont soumis à des interdictions alimentaires différentes. Cet état de chose

n'a pu se produire et se prolonger que dans des sociétés où l'exogamie était de règle, où un homme ou une femme ne pouvait pas se marier dans son clan. Mais, une fois cette exogamie admise, il était inévitable que le dieu du clan féminin ne fût jamais celui du clan masculin. Dans les cultes des diverses divinités animales de la Grèce du Nord qui constituèrent, à l'époque classique, celui de Dionysos, ce sont tantôt des hommes, comme les Titans, tantôt des femmes, comme les Ménades et les Bassarides, qui procèdent au sacrifice de l'animal sacré. Le renard, en Thrace, était ce que les ethnographes appellent un totem féminin ; les hommes ne prirent aucune part au meurtre d'Orphée. En revanche, les femmes ne s'associèrent pas à l'immolation de Zagreus : le taureau était un *totem* masculin.

Bien entendu, l'on perdrait son temps et sa peine à vouloir tirer de cette conception primitive d'un renard divin, objet d'un culte extatique avec communion pratiqué par des femmes, les nombreux épisodes qui constituent la légende d'Orphée. Toute légende de ce genre a pour noyau une pratique rituelle, qui donne naissance à la tradition sur la mort du dieu ; mais, une fois l'idée lancée d'un dieu qui meurt et qui ressuscite, après avoir été pleuré par ceux mêmes qui l'ont mis à mort, d'autres conceptions, flottantes dans l'imagination populaire, viennent se grouper autour de celle-là et la dissimuler en l'enrichissant. Toutefois, un caractère commun à Orphée et à Dionysos, celui d'être descendu aux Enfers et d'en être revenu, peut s'expliquer comme une conséquence immédiate de l'idée de la mort suivie de la résurrection. Il y avait différentes traditions pour motiver la descente de Dionysos aux enfers : pour Orphée, on n'alléguait qu'une cause, le désir de ramener Eurydice. Mais qu'est-ce au juste qu'Eurydice? Hermésianax, cité par Athénée, dit qu'elle s'appelait *Agriopé*. Ce nom, rapproché de celui de la mère d'Orphée, *Kalliopé*, signifie la Silvestre ou la Sauvage. S'il était mieux attesté, il pourrait donner lieu à des hypothèses où nous ne croyons pas à propos de nous hasarder.

La légende fait d'Orphée ce qu'on appelle un *culture-hero*,

un civilisateur et un inventeur. Ce rôle est souvent attribué par les peuples primitifs à leurs animaux sacrés, qu'ils considèrent comme les protecteurs du clan ou de la tribu. Il y a notamment de nombreuses légendes de migration, où l'animal sacré aurait conduit les hommes de son clan vers le séjour où ils devaient vivre et prospérer. Cependant la légende d'Orphée contient beaucoup d'éléments que la conception primitive de l'animal divin — guide suivi, augure écouté, médecin expert — ne suffisent pas à expliquer. Sur cette idée de l'animal bienfaisant s'est greffée celle du héros civilisateur, qui n'a pas été nécessairement suggérée par elle, mais par la conscience qu'ont eue les hommes des progrès accomplis dans le passé et le désir, non moins naturel, d'en faire remonter le bienfait à un des leurs.

Les modernes, qui connaissent surtout la mythologie par les poètes romains, se figurent Orphée sous les traits d'un chanteur habile, qui charme les hommes, les animaux et même la nature inanimée par les accents de sa voix accompagnés des sons harmonieux de sa lyre. Mais c'est là une conception secondaire et d'époque tardive. Orphée est essentiellement un devin, un magicien, un théologien, un prophète; son caractère religieux l'emporte de beaucoup sur le génie musical que lui prêta le rationalisme hellénique. C'est ce que savait déjà Horace lorsqu'il voyait surtout en Orphée un législateur religieux, auquel on attribua, pour ce motif, le pouvoir d'apprivoiser les animaux féroces :

Dictus ob hoc lenire tigres rabidosque leones[1].

Avant de constituer des arts distincts, la poésie et la musique, primitivement inséparables, n'ont été que l'expression et le véhicule de toute sagesse humaine : oracles, formules magiques, opinions théologiques ou religieuses, tout cela était de la poésie et de la musique; il en était de même des lois, et la langue latine a conservé un souvenir de cet état de choses dans la phrase souvent citée de Tite-Live : *Lex horrendi car-*

1. Horace, *Art poét.*, 393.

minis erat[1]. La Grèce primitive ne pouvait concevoir un théologien et un législateur qui comme un poète-musicien, comme un aède[2]. Le fait que ce caractère resta attaché au souvenir d'Orphée prouve la haute antiquité de la tradition qui le concerne; mais c'est tomber dans un grossier evhémérisme que de voir dans Orphée un musicien de génie auquel on aurait attribué, par la suite, un caractère religieux. L'antiquité, très portée à l'evhémérisme, qui est la peste des études mythologiques, a naturellement commis cette erreur[3]; mais ce n'est pas une raison pour que les modernes en fassent autant. La conception d'Orphée musicien est le produit d'une sorte d'abstraction, née et popularisée à une époque où la poésie et la musique avaient cessé de dominer, de pénétrer toute la vie intellectuelle et religieuse, où elles constituaient non plus l'art par excellence, mais des arts. A l'origine, Orphée est un personnage divin et l'objet d'un culte; tout le reste n'est que commentaires et déductions.

XIV

L'autorité singulière, fondée sur la persuasion et non sur la force, que les fables populaires attribuent au renard dans ses relations avec les autres animaux, peut-elle être rapprochée sans paradoxe de cet élément essentiel du mythe

1. Tit. Liv., I, 26, 6.

2. La légende d'Osiris, rapportée par Plutarque, offre, à cet égard, un parallélisme frappant avec celle d'Orphée. Osiris est le héros civilisateur; il n'a recours que très rarement aux armes; c'est par la persuasion et la raison, *auxquelles il joint l'attrait des chants et de l'harmonie*, qu'il attire les hommes (Plut. *De Isid.*, 13 : Ἐλάχιστα μὲν ὅπλων δεηθέντα, πειθοῖ δὲ τοὺς πλείστους καὶ λόγῳ μετ' ᾠδῆς πάσης καὶ μουσικῆς θελγομένους προσαγόμενον). L'auteur ajoute que les Grecs, pour cette raison, identifiaient Osiris à Dionysos. Mais la mythologie ne fait pas de Dionysos un musicien; Plutarque a sans doute voulu parler d'Orphée, considéré comme une hypostase de Dionysos.

3. Par ex. Paus., IX, 30, 4 : ὁ δὲ Ὀρφεὺς ἐμοὶ δοκεῖν ὑπερεβάλετο ἐπῶν κόσμῳ τοὺς πρὸ αὐτοῦ καὶ ἐπὶ μέγα ἦλθεν ἰσχύος, οἷα πιστευόμενος εὑρηκέναι τελετὰς θεῶν καὶ ἔργων ἀνοσίων καθαρμούς, νόσων τε ἰάματα καὶ τροπὰς μηνιμάτων θείων.

d'Orphée, si familier aux artistes et aux poètes, l'empire exercé par lui sur le monde animal? Je ne voudrais pas insister sur cet argument, faute de témoignages assez anciens sur la supériorité intellectuelle du renard. Mais je ne puis terminer sans dire un mot du nom même d'Orphée. Personne ne songe plus, je crois, à l'identifier au sanscrit *ribhus*, signifiant chanteur ou poète, encore moins à l'expliquer par une racine sémitique : les mythologues inclinent à la faire dériver d'une racine ορφ qui se trouve dans le grec ὀρφνός, *obscur*, dans le mot ὀρφανός et dans le latin *orbus*. L'idée dominante serait celle de l'obscurité. Ὀρφεύς serait alors l'*obscur*, comme Πενθεύς, dont la légende est analogue, est le *souffrant*. L'épithète d'*obscur*, appliquée à Orphée, peut se justifier de deux manières. On a dit que l'aède thrace, qui força la porte des Enfers, est lui-même, à l'origine, un dieu infernal, comparable au Dionysos nocturne, νυκτήλιος. Mais je ne crois pas que le caractère chthonien d'Orphée soit essentiel. En revanche, il me semble que l'épithète d'*obscur* convient fort bien au renard, non pas tant à cause de son pelage, car il est roux, que parce qu'il se montre, comme le chacal, à la tombée de la nuit[1]. La rivalité du renard et du loup, qui fait le fond de tant de fables appartenant à la geste du renard, implique que ces deux animaux étaient censés se rencontrer, fréquenter les mêmes lieux aux mêmes heures : or, le loup est par excellence l'animal nocturne — *nocturnus obambulat*, dit Virgile[2].

1. Gubernatis, *Mythologie zoologique*, p. 129.

2. Virg. *Georg.*, III, 536. Le loup qui mange les raisins de la vigne a remplacé le renard dans un conte syrien cité par M. Dussaud, *Histoire et religion des Nosairis*, p. 35. — Si l'on pouvait admettre la métathèse Ὀρφεύς = Ὀφρεύς, il serait très tentant de voir dans Orphée le *sourcilleux*, d'autant plus que cette épithète convient parfaitement au renard. Cf. Pseudo-Lucien, *Philopatris*, au commencement : Τὰς ὀφρῦς κάτω συννένευκας ... κερδαλεόφρονι ἐοικώς (« tu as froncé les sourcils comme un renard »). Le mot κερδώ désigne le renard, ainsi que κερδαλῆ et sans doute κερδαλεόφρων, bien que l'emploi de ce mot dans le *Philopatris*, où il est emprunté à un poète perdu, soit isolé.

Une formule orphique[1].

Les tombes antiques des environs de Sybaris, dans l'Italie méridionale, et d'Eleutherna, en Crète, nous ont rendu un groupe d'inscriptions grecques métriques, gravées au IVe et au IIIe siècle avant J.-C. sur des lames d'or[2], qui comptent parmi les documents les plus importants que nous possédions sur l'histoire des idées religieuses chez les Grecs. Malheureusement, des six inscriptions dont il s'agit, deux seulement ont été déchiffrées d'une manière complète (celles de Petelia et d'Eleutherna); pour les autres, les transcriptions publiées laissent fort à désirer et il en est même une dont nous ne savons rien, le seul érudit qui l'ait eue encore en mains l'ayant déclarée illisible[3]. Il y a donc lieu de croire que les textes publiés dans le recueil des inscriptions grecques de l'Italie ne sont pas définitifs; toutefois, le sens général en est assez clair et la lecture du passage dont nous allons nous occuper ne peut inspirer de doutes, puisqu'il se rencontre avec une légère variante sur deux tablettes.

M. Comparetti a reconnu, en 1880, que les inscriptions dont il s'agit étaient des copies plus ou moins fragmentaires, plus ou moins altérées de poèmes orphiques, que l'on plaçait, à titre de phylactères, dans les tombes d'initiés. Elles peuvent se diviser en deux séries (les nos indiqués sont ceux du recueil des inscriptions grecques de l'Italie publié par Kaibel) :

1° Conseils donnés à l'âme du mort pour son voyage

1. Mémoire lu à l'Académie des Inscriptions, le 31 août 1900 [*Revue archéologique*, 1901, II, p. 202-212].

2. La date est donnée, non par la paléographie des inscriptions, mais par la découverte de vases à figures rouges de style récent dans les tombes italiennes qui contenaient les tablettes.

3. [Voir maintenant Jane Harrison, *Prolegomena to the study of Greek religion*, Cambridge, 1903, p. 660 et suiv. — 1905.]

d'outre-tombe : quel chemin elle doit suivre, quels périls éviter, ce qu'elle dira, comment elle trouvera la félicité. — Le document le plus complet et encore le mieux connu — l'original étant au Musée Britannique — est celui de Pétélie, n° 638. Une réplique partielle, peu intelligible, a été découverte à Eleutherna en Crète, *Bull. de Corresp. hellénique*, 1893, p. 121 ; un fragment du même genre a été trouvé près de Sybaris à Corigliano, n° 642.

2° Discours de l'âme du mort aux divinités infernales afin d'être admise dans le royaume des bienheureux. Nous possédons trois textes découverts à Corigliano près de Sybaris, n° 641, 1, 2 et 3; ils débutent par le même vers, mais présentent des différences considérables. Comme il y a aussi de graves incorrections métriques, on est arrivé depuis longtemps à la conclusion que nous sommes là en présence non de copies proprement dites, mais d'extraits d'un long poème, juxtaposés et probablement transcrits de mémoire, avec des altérations et des abréviations arbitraires. Enfermées dans des tombes, ces tablettes n'étaient pas destinées à être lues ; il suffisait qu'elles évoquassent l'idée d'une sorte de *Livre des Morts* orphique, suivant une comparaison instituée par M. Dieterich en 1891[1] et développée en 1894 par M. Foucart[2].

La première tablette de la seconde série (641, 1) peut se traduire comme il suit :

« Je viens, pure issue de purs[3], ô reine du monde infernal, ô Euklès, ô Eubouleus et autres dieux immortels! Je déclare appartenir à votre race bienheureuse; mais le destin et la foudre qui frappe les astres m'ont vaincue. J'ai pris mon vol hors du cercle douloureux et pénible[4] ; je me suis élancée d'un pied rapide vers la couronne désirée ; je suis descendue dans le giron de la reine souveraine. — Bienheureux et for-

1. A. Dieterich, *De hymnis orphicis*, 1891, p. 41.

2. Foucart, *Recherches sur les mystères d'Éleusis*, 1895. L'auteur n'a pas connu le mémoire de M. Dieterich.

3. Ἐκ καθαρῶν καθαρά, ce qui peut signifier que le myste est né de parents initiés (Rohde), ou simplement qu'il est sorti purifié de l'initiation (Dieterich).

4. C'est le κύκλος τῆς γενέσεως de l'orphisme ; cf. Kern, *Aus der Anomia*, p. 86 ; Dieterich, *op. laud.*, p. 32.

tuné, tu seras dieu et non plus mortel! — Chevreau, je suis tombé dans le lait. »

Ces deux dernières lignes offrent une grande difficulté, d'autant plus que la seconde est trop courte et rompt absolument la mesure :

> Ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ' ἔσῃ ἀντὶ βροτοῖο·
> ἔριφος ἐς γάλ' ἔπετον.

Le premier vers est certainement la réponse d'une des divinités invoquées : « Tu seras immortel. » Le second, ou plutôt les quatre mots qui en tiennent lieu, ne peuvent guère être autre chose qu'une répartie de l'âme, une sorte de formule par laquelle elle affirme ses droits à l'immortalité que la déesse lui accorde. C'est ce que démontre, à ce qu'il nous semble, la troisième inscription de la première série (n° 642), qui est d'une incorrection extrême et plus incomplète que la précédente :

« Mais lorsque ton âme aura abandonné la lumière du soleil, dirige-toi vers la droite, comme il convient à qui observe bien toutes choses. Salut, toi qui as éprouvé ce que tu n'avais jamais éprouvé encore! D'homme tu es devenu dieu, *chevreau tu es tombé dans le lait*. Salut, salut, dirige-toi sur la droite vers les prairies et les bois sacrés de Perséphone. »

C'est le mystagogue ou l'orphéotéleste qui tient ce discours, de sorte qu'il semble proférer les paroles qui, dans l'autre inscription, paraissent être prononcées les unes par Perséphone, les autres par l'initié lui-même. Mais cela ne tire pas à conséquence. L'important est de retrouver ici, plus complète et plus intelligible, la formule :

> θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου, ἔριφος ἐς γάλα ἔπετες.

Ici encore, cette formule rompt absolument la mesure : c'est de la prose. Pour que les rédacteurs des deux textes n'aient même pas fait un effort pour en tirer un vers, il fallait que ce fût quelque chose de consacré et d'intangible, comme la parole finale du mystagogue à la fin de la cérémonie d'ini-

tiation. Alors donc que les parties métriques de ces textes sont précieuses, parce qu'elles sont sans doute l'écho de quelque poème orphique du v^e siècle, dont elles nous ont conservé des fragments, la partie en prose est bien plus digne encore de notre attention, parce qu'elle nous fait connaître un lambeau du rituel orphique, remontant, comme nous avons tout lieu de le croire, à une très haute antiquité.

Ceux qui, jusqu'à présent, se sont occupés des tablettes orphiques, ont passé légèrement sur la formule ἔριφος ἐς γάλ' ἔπετον (ou ἔπετες), en la déclarant inintelligible. M. Dieterich seul, que je sache, a fait exception; mais il a proposé une explication plus ingénieuse qu'acceptable[1] et que nous devons commencer par écarter.

Le savant allemand a d'abord rappelé une glose d'Hésychius : Ἔριφος · Διόνυσος et l'épithète Εἰραφιώτης donnée à Dionysos dans un hymne orphique (XLVIII, 2), avec cette autre glose d'Hésychius : Εἰραφιώτης · Ἔριφος παρὰ Λάκωσιν, confirmée par Étienne de Byzance : Διόνυσος · Ἐρίφιος παρὰ Μεταποντίνοις. Il résulte de là que Dionysos s'appelait aussi Ériphos ou Ériphios en pays dorien et dans les colonies doriennes de l'Italie méridionale; c'est une conclusion certaine et dont nous aurons à tenir grand compte. Mais M. Dieterich s'est laissé séduire par les textes antiques qui font de la Voie Lactée, γαλαξίας, quelquefois γάλα, le séjour des bienheureux. Il entend donc ἔριφος ἐς γάλ' ἔπετον dans un double sens : le chevreau est revenu vers les mamelles gonflées de sa mère et l'initié de Dionysos, divinisé à son tour, a émigré vers les plaines de lait, *ad beatae vitae prata lactea*.

Cette solution n'est pas admissible, et cela par la simple raison que rien, dans aucun des cinq textes orphiques inscrits sur des lamelles d'or, ne fait allusion à la croyance de la migration des âmes vers le ciel. Toutefois, l'opinion indiquée par M. Dieterich est encore plus séduisante qu'elle ne lui a semblé à lui-même, car il n'a pas remarqué que la constellation des Chevreaux, *Haedi*, faisant partie de celle du Co-

1. A. Dieterich, *De hymnis orphicis*, Marbourg, 1891, p. 35.

cher, se trouve précisément sur la Voie Lactée, ni qu'Euripide emploie le verbe ἐμπίπτειν pour signifier la migration des âmes vers le ciel[1]. Quelque curieuses, cependant, que soient ces coïncidences, nous croyons devoir refuser notre assentiment.

M. E. Rohde a repoussé sans discussion l'hypothèse de M. Dieterich, mais il s'est déclaré incapable d'en proposer une autre. M. Kaibel s'était abstenu de toute explication; MM. Foucart et Weil ont fait de même[2]. Il ne semble pourtant pas impossible, sinon de résoudre complètement l'énigme, du moins d'en préciser les termes et d'en circonscrire pour ainsi dire la solution.

Remarquons d'abord que le sens général de la formule, ἔριφος ἐς γάλα ἔπετες, est nettement indiqué par les mots qui la précèdent : θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου. Il s'agit du passage de la condition humaine à la condition divine et ce passage est comme symbolisé par la chute d'un chevreau dans du lait. D'autre part, cette formule se rencontre une fois avec le verbe à la seconde personne (c'est Perséphone qui parle), une autre fois avec le verbe à la première personne (dans la bouche de l'initié). La formule avec ἔπετον doit être celle du rituel, parce qu'elle ressemble d'une manière frappante à d'autres formules prononcées par l'initié dans les mystères, que Clément d'Alexandrie appelle σύμβολα τῆς μυήσεως ou σύνθημα μυστηρίων[3], ce que Firmicus Maternus traduit par *signa et symbola... quibus auditis excipiuntur in adytis profanis omnibus reclusis*[4]. Ces mots de passe, qui n'ouvrent pas seulement l'accès des parties les plus secrètes des sanctuaires, mais celui du monde des bienheureux, sont des formules où l'initié, parlant à la première personne, affirme avoir accompli un acte rituel : ἐκ τυμπάνου ἔφαγον, ἐκ κυμβάλου ἔπιον, j'ai

1. Eurip., *Hélène*, 1016 : Ὁ νοῦς || τῶν κατθανόντων ζῇ μὲν οὔ, γνώμην δ' ἔχει || ἀθάνατον, εἰς ἀθάνατον αἰθέρ' ἐμπεσών.

2. M. Foucart traduit (*Mém. cité*, p. 69) : « Tu es comme le chevreau tombé dans du lait. »

3. Clem. Alex, *Protrept.*, IV, 15 et 21.

4. Firmicus, *De Error.*, XVIII, 1.

mangé dans le tambourin, j'ai bu dans la cymbale; ἐκερνοφόρησα, j'ai porté un vase sacré; ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυον, je me suis caché sous le lit; ἐνήστευσα, j'ai jeûné; ἔπιον τὸν κυκεῶνα, j'ai bu le cycéon; ἔλαβον ἐκ κίστης, j'ai pris quelque chose dans la ciste; ἐγγευσάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην, ayant goûté (de quelque chose), je l'ai déposé dans la corbeille et de la corbeille dans la ciste. Tous les actes ainsi désignés sont réels; l'on n'éprouve aucune difficulté à se figurer un initié portant un vase, se cachant sous un lit, faisant passer quelque objet d'une ciste dans une corbeille, etc. On est donc conduit d'abord à supposer qu'il en est de même de l'acte exprimé par les mots qui nous occupent : ἐς γάλα ἔπετον. Sans doute, comme tous ceux dont nous venons de parler, cet acte avait aussi un sens mystique et symbolique; mais ne correspondait-il pas d'abord à une réalité, laquelle ne pouvait être autre chose qu'un bain de lait? L'analogie, d'ailleurs, n'autorise nullement à traduire : « Je suis *comme* un chevreau nageant dans le lait », pour exprimer la félicité suprême; toute tentative d'expliquer la formule orphique en l'affaiblissant doit être résolument écartée. Le mot ἔριφος, qui désigne proprement un animal, ne doit pas non plus être invoqué à l'appui de l'opinion qu'il y aurait ici une simple métaphore : l'initié se sert de ce terme comme il se servirait du pronom personnel, ἐγώ, car il a été assimilé par l'initiation à Dionysos, qui est Eriphos, et il s'appelle désormais Eriphos, comme d'autres initiés au culte de Bakkhos s'appelaient Bakkhos.

Il ne faut pas oublier, toutefois, qu'ἔριφος signifie « chevreau » et que, si ce nom a été donné à Dionysos, ce n'a pu être qu'au Dionysos enfant, à Zagreus ressuscité. Or, ce qui convient essentiellement à l'enfant divin, c'est le lait; si le myste devenu chevreau affirme qu'il est tombé dans le lait, il fait en même temps allusion à sa renaissance mystique; l'initiation l'a transformé en dieu, mais en dieu enfant; elle ne l'a pas seulement sanctifié, mais rajeuni.

L'idée de bains qui rajeunissent, que la légende de la fontaine de Jouvence a répandue au moyen âge et chez les mo-

dernes, n'a pas été inconnue de l'antiquité. Pausanias décrit à Nauplie une source appelée Canathos où, suivant la tradition argienne, Héra venait se baigner tous les ans pour recouvrer sa virginité[1]. Le périégète ajoute : Οὗτος μὲν δή σφισιν ἐκ τελετῆς, ἣν ἄγουσι τῇ Ἥρᾳ, λόγος τῶν ἀποῤῥήτων ἐστί. Cela signifie que cette légende appartient à un ἱερὸς λόγος qui se transmettait dans les mystères de Héra. Nous trouvons ailleurs encore la mention d'un bain comme préparant à l'initiation. Au second jour des Grandes Eleusinies, les mystes étaient réunis au cri de ἅλαδε μύσται et se baignaient dans les lacs salés qui bordent le rivage entre Éleusis et Athènes[2]. D'autre part, nous possédons au moins un témoignage antique qui atteste la croyance à la vertu rajeunissante des bains de lait. « Poppée, dit Pline, menait toujours avec elle cinq cents ânesses nourrices et prenait des bains de corps avec ce lait, croyant qu'il donnait de la souplesse à la peau[3] ». L'idée de la vertu hygiénique et cosmétique du lait n'est certainement pas primitive ; à l'origine, il doit y avoir là une superstition analogue à celle qui a inspiré l'usage des bains de sang, dont le moyen âge vantait encore l'efficacité[4].

Il ne serait donc pas absurde d'admettre que l'initiation à l'orphisme comportât, comme dernier acte, un bain de lait, peut-être remplacé, dans la pratique, par une lotion ou une simple aspersion. Mais l'emploi du verbe πίπτειν fait difficulté. S'il s'agit d'un bain de lait au sens propre, il faut, pour justifier le mot ἔπετον, que l'initié n'y soit pas entré, mais y soit tombé, comme le plongeur dont il est question dans l'*Odyssée* : ἀρνευτῆρι ἐοικὼς — κάππεσε[5]. Or, nous avons précisément lieu de croire qu'il existait, dans l'antiquité, des bains d'initiation comportant un plongeon dans l'eau. La secte thrace des Βάπται, qui florissait à Athènes à la fin du vᵉ siècle, avait été prise

1. Pausanias, II, 38, 2.
2. Ἅλαδε ἐλασις (Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1887, p. 177) ; cf. Aurich, *Das antike Mysterienwesen*, p. 9.
3. Pline, *Hist. nat.*, XI, 96 ; cf. XXVIII, 50 (éd. Littré).
4. H. Strack, *Der Blutaberglaube*, Munich, 1892, p. 22.
5. *Odyssée*, XII, 413.

à parti, dans une comédie, par le poète Eupolis; et l'on racontait qu'Alcibiade, affilié à cette secte, s'était vengé du poète, au cours d'un voyage, en le jetant à la mer. Le scholiaste de Juvénal[1], qui paraît bien informé, ajoute même expressément qu'Alcibiade, en agissant ainsi, voulut faire subir à Eupolis l'opération qu'il avait reprochée aux Βάπται : *Illud certe tenebimus, Alcibiadem Baptarum in collegium cooptatum fuisse, eumque injuriam sibi allatam sic repulisse, ut poetam, quod Baptis exprobrasset, subire cogeret ipsum.* L'origine thrace de la secte des Βάπται, identique à celle des mystères orphiques, pourrait contribuer à rendre séduisant le rapprochement que nous indiquons. Et cependant, il ne saurait nous satisfaire. Car où donc les orphéotélestes auraient-ils trouvé assez de lait pour en emplir des bassins dans lesquels auraient plongé les initiés? On nous parle, il est vrai, des Bacchantes qui puisent du miel et du lait dans les fleuves[2], des plaines où coulent le lait, le vin et le miel, aux pieds de Dionysos qui se repose après la chasse[3]. Mais si ces passages, et d'autres encore, indiquent que le lait, comme le vin, était la liqueur sacrée du thiase dionysiaque, ils ne nous autorisent pas à nous figurer quelque part un vrai fleuve, un vrai lac de lait où se serait accompli le baptême orphique. Il faut donc chercher autre chose, en nous détournant de la voie peut-être trompeuse que nous avons suivie jusqu'à présent.

Aux formules réalistes d'initiation qui ont été énumérées plus haut, on peut en ajouter une dont il est déjà question au IV^e siècle, qui s'applique précisément aux mystères de Sabazios — nom phrygien de Dionysos Zagreus — et dont les termes n'impliquent aucun acte matériel, mais plutôt une profession de foi. Dans le *Discours sur la Couronne*, Démosthène reproche durement à Eschine d'avoir aidé sa mère à conférer l'initiation aux premiers venus[4] : « Arrivé à l'âge

1. Schol. Juven., II, 92 (Lobeck, *Aglaoph.*, p. 1008).
2. Plat., *Ion*, p. 534 A : αἱ Βάκχαι ἀρύονται ἐκ τῶν ποταμῶν μέλι καὶ γάλα.
3. Eurip., *Bacch.*, 141 : Ῥεῖ δὲ γάλακτι πέδον.
4. Démosth., *De Coron.*, p. 313.

d'homme, tu assistais ta mère dans les initiations; c'est toi qui lisais le rituel et accomplissais avec elle les autres jongleries. La nuit, tu revêtais la peau de faon; tu répandais sur les initiés l'eau du cratère; tu les purifiais, tu les frottais avec l'argile et le son; puis tu les faisais relever après la purification en leur disant de s'écrier : « J'ai fui le mal, j'ai trouvé le mieux[1]. » Cette même formule — ἔφυγον κακόν, εὗρον ἄμεινον — était prononcée, suivant Plutarque, par un enfant né de père et mère libres quand il offrait à la ronde, dans les noces, une corbeille de pains[2]. L'explication qu'en donne Plutarque n'a aucune valeur et lui a été suggérée par le rite lui-même, parce qu'il ignorait l'analogie, on pourrait dire l'identité, signalée, de nos jours seulement, entre les usages nuptiaux et les purifications usitées dans les mystères[3]. Le sens véritable est assez clairement indiqué par les termes de la formule. Elle marque le passage d'une vie à une autre, d'une condition pire à une condition meilleure, la satisfaction de l'âme qui a trouvé ce qu'elle désire et rejeté ce qui lui était à charge. Bien que l'idée soit toute spiritualiste, elle s'exprime par des verbes dont l'acception matérielle est encore sensible. L'initié ne dit pas ; « J'ai *renoncé* au mal, j'ai *choisi* le mieux » ; il dit : « J'ai *fui* le mal, j'ai *trouvé* le mieux. » L'énergie de ces expressions n'est pas chose indifférente, car le φεύγειν de la formule rapportée par Démosthène va nous aider à rendre compte du ἐνπίπτειν de la formule orphique.

Par le fait de l'initiation, le myste a dépouillé sa nature titanique, viciée par la faute originelle; il est devenu un chevreau, semblable au chevreau divin, Ériphos. Mais que faut-il au chevreau nouveau-né, sinon du lait? Ce lait est la nourriture par excellence qui symbolise sa nouvelle condition de chevreau. La formule qu'il prononce lorsque l'initiation est terminée et pour en marquer l'effet bienfaisant peut se traduire ainsi : « Ἔριφος (je suis devenu chevreau) ἐς γάλ'

1. Traduction de P. Foucart, *Les Associations religieuses*, p. 67.
2. Plut., *Prov.*, XVI.
3. Voir Diels, *Sibyllinische Blätter*, p. 48.

ἔπετον (et j'ai trouvé du lait). » Cela équivaut, ce me semble, à l'εὗρον ἄμεινον de la formule des initiés de Sabazios, à la condition, toutefois, que l'on puisse considérer πίπτειν εἰς comme un synonyme d'εὑρίσκειν.

Suivant que l'on concédera ou non cette synonymie, l'explication si simple que je propose devra être admise ou rejetée. Après avoir passé en revue un grand nombre d'exemples d'ἐμπίπτειν, employé au sens réel, je me suis convaincu que ce verbe, comme le latin *incidere in*, peut signifier « trouver », sans réveiller l'idée accessoire d'un plongeon ou d'une chute. Il y a là une question de sémantique plus encore qu'une question de langue ; ne disons-nous pas nous-mêmes, en français, que nous sommes *tombés* sur une idée nouvelle, pour dire que nous l'avons *rencontrée* ou *découverte*? Si donc ἐς γάλα πίπτειν répond à ἄμεινον εὑρίσκειν, mais avec plus de précision (le lait étant la vraie nourriture du chevreau), le mot γάλα est employé ici pour désigner la vie meilleure, celle à laquelle vient de naître l'initié sous la forme d'un chevreau. Assurément, il n'est pas impossible que, dans le rituel orphique, l'initié ait bu une tasse de lait ou qu'il ait été aspergé de lait pour mieux marquer la métamorphose ; mais comme aucun texte ne nous l'apprend, il est assez vain de le conjecturer. D'ailleurs, si cet acte rituel avait été essentiel, on s'attendrait à trouver une formule différente, telle que Ἔριφος γάλα ἔπιον. Le fait que les termes employés sont autres paraît indiquer que le myste se félicite seulement d'avoir trouvé du lait, peut-être même un ruisseau de lait — *lactis uberes rivos*[1] — c'est-à-dire de quoi le nourrir dans la vie nouvelle de chevreau qui commence pour lui.

L'étude des rituels antiques est un champ obscur hanté par des feux-follets, qui nous font souvent entreprendre de longues courses pour nous laisser enfin dans une fondrière. Un péril de ce genre, dont je veux dire ici quelques mots, parce que je l'ai éprouvé, menace ceux qui s'occuperont après moi de la formule orphique. Je me suis souvenu, au début

1. Horace, *Odes*, II, 19, 10 (*in Bacchum*).

de mes recherches, de la prohibition biblique défendant de cuire un chevreau dans le lait de sa mère. Maïmonide a déjà tenté d'expliquer cette interdiction en alléguant une coutume païenne qui consistait précisément à faire ce que la Bible défend[1]. Bien qu'aucun texte précis ne mentionne cette coutume, qui est plutôt un postulat admis par Maïmonide, on pourrait croire qu'il s'agit d'un rite très ancien impliquant le sacrifice du dieu chevreau et sa renaissance. Qu'il ait existé, en effet, un rite analogue de rajeunissement par la cuisson, c'est ce qu'atteste l'histoire du chaudron de Médée, qui transforma, sous les yeux des Péliades, un vieux bélier en agneau[2]; c'est peut-être aussi ce qu'implique, dans la mystérieuse inscription de Qatana, la mention de Neteiros *divinisé dans le lébès*, τοῦ ἀποθεωθέντος ἐν τῷ λέβητι[3]. Nous aurions là une sorte de baptême par le feu et une explication possible des mots si obscurs de saint Jean, qui se retrouvent dans deux des Synoptiques : « Il (Jésus) vous baptisera dans l'esprit saint et le feu », αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί[4]. L'expression moderne *le baptême du feu*, qui répond à un ordre d'idées tout différent, n'a d'autre origine que les deux passages incompris des Synoptiques, qui paraissent se rapporter à un usage mystique dont l'on n'a pas encore retrouvé de trace dans les textes. Mais comme, dans les inscriptions orphiques, il n'est pas question de feu ; comme, d'autre part, nous avons été amené à rejeter (ou du moins à ajourner) l'hypothèse d'une sorte de baptême par le lait et qu'une explication beaucoup plus simple nous a

1. Voir Wiener, *Die jüdischen Speisegesetze*, Breslau, 1895, p. 41-120.

2. O. Müller a eu quelque idée de ce mythe (*Orchomenos*, 2e éd., p. 169) ; cf. aussi Gerhard, *Auserl. Vasenbilder*, texte de la pl. 157. Les membres de Dionysos Zagreus sont bouillis dans un chaudron par les Titans (cf. *Journal of hellenic Studies*, 1900, p. 121, 125). Il est aussi question de « cuissons » dans les initiations des nègres d'Afrique (Frazer, *Golden Bough*, 1re éd., t. II, p. 347).

3. Clermont-Ganneau, *Rec. d'archéol. orientale*, t. II, p. 64.

4. *Luc*, III, 16 ; *Matth.*, III, 11. Aucune interprétation proposée jusqu'à présent ne résiste à l'examen ; voir l'article *Baptême* dans le *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux, et Reuss, *Histoire évangélique*, p. 169. On peut rappeler, à ce propos, la purification des morts par l'air, par l'eau et par le feu dans Virgile, *Aen.*, VI, 740-2.

semblé recevable, il faut renoncer, pour l'instant, à chercher dans les ténèbres syriennes le mot d'une énigme que des découvertes ultérieures pourront seules élucider définitivement.

Le Mot « Manes » dans un vers de Virgile.

(*Énéide*, VI, 743)[1].

Quels que soient l'étymologie et le sens primitif du mot *Manes*[2], il est certain qu'à l'époque de Virgile on entendait par là les âmes des morts, c'est-à-dire les morts dégagés des liens de la matière et menant une existence nouvelle dans le monde souterrain. Virgile donne aux Mânes les épithètes de *profundi*[3], *imi*[4], *sepulti*[5], qui indiquent toutes la nature de leur séjour. Dans le VI[e] livre de l'*Énéide*, il entre dans de longs détails, empruntés à des sources pythagoriciennes et orphiques[6], sur la condition des âmes après la mort et les purifications auxquelles elles sont soumises en vue d'effacer les souillures que la vie terrestre leur a imprimées. Le discours que tient Anchise à Énée (vers 724 et suiv.) commence par affirmer l'existence d'un élément spirituel, immanent à la nature physique, qui se mêle à elle, s'individualise et bientôt se dégrade à son contact. La mort délivre les âmes des corps où elles ont été incarnées, mais non pas des vices corporels, *corporeae pestes*, dont elles ont souffert la contagion. Pour cela, il faut un long *processus* de purifications et d'expiations, c'est-à-dire de lustrations et de peines. Virgile, ou l'auteur

1. Mémoire lu à l'Académie des Inscriptions, le 9 novembre 1900. [*Revue archéologique*, 1901, II, p. 229-236.]

2. Le composé *immanis* donne à penser que *manis* a dû signifier « bon », épithète qui aurait été donnée aux ombres par antiphrase ou par pieuse flatterie.

3. Virg., *Georg.*, I, 243.

4. Id., *Aen.*, III, 565; IV, 387; XI, 181; XII, 884.

5. Id., *Aen.*, IV, 34.

6. Norden (*Hermes*, 1893, p. 405) pense que Virgile a suivi un auteur alexandrin qui avait lui-même combiné Homère, une source orphique ou pythagoricienne et une source stoïcienne.

qu'il suit, ne paraît pas s'être demandé comment des esprits affranchis de la matière pouvaient endurer des supplices, *poenas, supplicia*, en particulier ceux qu'il énumère dans ce passage, qui sont la suspension aux caprices du vent, l'immersion et le séjour dans le feu; il est probable que l'idée de la souffrance imposée est secondaire et que, dans les tableaux très anciens dont les commentaires ont inspiré le poète, il s'agissait seulement de purifications indolores par l'air, par l'eau et par le feu. Mais la conception à demi matérialiste dont Virgile s'est fait l'écho et qui domine encore dans les religions modernes, doit remonter à une haute antiquité; sans chercher ici quelle en est l'origine, nous constatons simplement que les termes employés dans ce passage ne laissent aucun doute sur le caractère douloureux de la lustration imposée aux âmes, pendant un nombre d'années qui varie avec leur état de pollution. La différence des traitements auxquels elles sont soumises est clairement marquée dans deux passages du discours d'Anchise. D'abord, il est évident que la suspension, l'immersion et le séjour dans les flammes ne sont pas des peines également cruelles; en second lieu, le héros parle des âmes peu nombreuses qui, après avoir subi l'épreuve, sont envoyées aux Champs Elysées — *pauci laeta arva tenemus* — en les opposant à celles qui attendent pendant mille ans avant de boire l'onde du Léthé et de s'introduire à nouveau dans des corps[1]. Anchise lui-même, qui reçoit Énée dans le séjour des bienheureux peu de semaines après sa mort, a dû appartenir à la classe privilégiée; cependant il a souffert lui aussi et il dit expressément qu'il n'y a pas d'exception à cet égard : *quisque suos patimur Manes*[2].

1. Après plusieurs autres, M. Norden a proposé d'écarter les v. 745-747, comme provenant d'une rédaction différente, indûment acceptée dans le texte par Varius (*Hermes*, 1893, p. 402). Je ne crois pas que cela soit nécessaire.

2. M. Boissier (*La Religion romaine*, t. I, p. 332) ne me paraît pas avoir eu tout à fait raison d'écrire : « L'âme d'Anchise n'a pas eu besoin d'être lavée des souillures inévitables que communique le corps, puisque nous la trouvons établie au séjour du bonheur éternel presque au lendemain du jour où elle a quitté la terre. » Il n'y avait peut-être eu qu'une courte « suspension », mais, dans la pensée de Virgile, Anchise n'est certainement pas entré de plain-pied aux Champs Élysées.

Ces quatre mots sont célèbres, mais il n'est pas facile de les expliquer. Les anciens ne les ont pas compris et nous ont donné, à cette occasion, un singulier et instructif exemple de leur manque de critique. Le commentaire de Servius expose deux opinions, l'une aussi absurde que l'autre, mais qui ont chacune trouvé des partisans parmi les modernes. Voici, pour plus de clarté, la traduction de cette glose : « *Quisque suos* « *patimur Manes*, c'est-à-dire les supplices qui sont en usage « chez les Mânes, comme si l'on disait *judicium patimur*, « pour signifier les peines qui sont contenues dans le juge- « ment. Il y a une autre explication plus vraie. Dès que nous « naissons, nous avons pour compagnons deux génies, dont « l'un nous pousse vers le bien et l'autre vers le mal. Après « la mort, en présence de ces génies, nous sommes désignés « pour une vie meilleure ou condamnés à une vie plus mal- « heureuse ; c'est donc par eux que nous obtenons soit la li- « bération, soit l'envoi dans d'autres corps. Ainsi le poète en- « tend par *Manes* les génies que nous recevons pour compa- « gnons en naissant[1]. » En un mot, il y a deux explications possibles : ou bien le mot *Manes* désigne les supplices de l'Enfer, ou il désigne deux génies qui accompagnent l'homme pendant sa vie, le tirent en sens contraire et se réunissent, après sa mort, pour le récompenser ou le punir des déterminations qu'il a prises sous l'impulsion de l'un ou de l'autre.

Ces inepties de Servius seraient d'un intérêt médiocre s'il était possible de n'y voir que les imaginations de grammairiens ignorants, mal éclairés par les dernières lueurs de la culture classique à son déclin. Mais — et c'est ce qui rend ces contre-sens tout à fait curieux — nous pouvons fournir la preuve que la première explication proposée par Servius était celle des écoles romaines du Ier siècle de l'Empire, pos-

1. « *Quisque suos patimur Manes* = supplicia quae sunt apud Manes, ut si quis dicat « judicium patimur » et significet ea quae in judicio continentur. Est et aliud verius. Nam cum nascimur, duos genios sortimur ; unus est qui hortatur ad bona, alter qui depravat ad mala. Quibus adsistentibus post mortem aut adserimur in meliorem vitam, aut condemnamur in deteriorem : per quos aut vacationem meremur, aut reditum in corpora. Ergo « Manes » genios dicit, quos cum vita sortimur. »

térieures de peu d'années à la mort de Virgile, dont les œuvres avaient été introduites aussitôt dans l'enseignement.

Stace, le poète attitré de Domitien, était, comme on sait, un dévot de Virgile, auquel il a fait, surtout dans la *Thébaïde*, de nombreux emprunts. Ces emprunts, quand ils sont textuels, ont pour nous la valeur de fragments de manuscrits de Virgile antérieurs à tous ceux que nous possédons. Or, Stace s'est souvenu des mots *quisque suos patimur Manes* et l'emploi qu'il a fait de ce dernier mot prouve qu'il a commis, sur le passage de Virgile, le même contre-sens que le commentaire de Servius.

Au livre VIII de la *Thébaïde*, le divin Amphiaraüs descend aux Enfers, ou plutôt y pénètre subitement par une crevasse ouverte dans le sol. A son aspect, Pluton, occupé à juger les défunts, entre dans une violente colère et prononce un long discours qui, dans la situation imaginée par Stace, est ridicule. Puis, se tournant vers Amphiaraüs, il lui adresse cette question menaçante (V. 84) :

> *At tibi quos (inquit) Manes, qui limite praeceps*
> *Non licito per inane ruis?*

Il n'y a qu'une seule traduction possible : « Mais toi, dit-il, quels châtiments (*quos Manes*) mérites-tu, toi qui par un chemin défendu te précipites tête baissée dans le vide[1]? » Amphiaraüs lui répond en le suppliant d'être indulgent (*minas stimulataque corda remulce*), et s'excuse d'être tombé dans l'Enfer par suite d'un accident; sur quoi Pluton se calme et lui pardonne :

> *Accipit ille preces indignaturque moveri.*

1. Heyne s'est demandé si *quos Manes*, avec ellipse du verbe, ne signifiait pas : « Quels mânes viens-tu chercher ? » Mais le contexte rend cette hypothèse inadmissible ; d'ailleurs, le scoliaste romain a compris comme nous. Le même vers de Stace offre un autre exemple d'imitation inintelligente. *Per inane* est employé dans le sens de *per Tartara*, comme si ces expressions étaient synonymes. Elles ne le sont pas; mais Stace l'a cru d'après ce vers de Lucain, où un peu de réflexion fait voir la nuance (*Pharsale*, X, 101) :

> *Jam nunc te per inane chaos, per Tartara, conjux,*
> *Si sunt ulla, sequar...*

Ainsi, pour Stace, *Manes* signifiait bien « les châtiments que l'on reçoit chez les Mânes », contre-sens conforme à la glose de Servius, *supplicia quae sunt apud Manes*. Cette erreur traditionnelle a enrichi les lexiques modernes d'un sens nouveau attribué au mot *Manes* : « peines et châtiments de l'Enfer », que l'on allègue sous le patronage de Virgile, de Stace et d'Ausone[1]. Nous venons de voir que Stace, comprenant mal un vers de Virgile, en a extrait cette signification du mot *Manes* et l'a employée ensuite dans une phrase toute différente, absolument comme nos contemporains donnent souvent au mot *compendieux* le sens de *long*, parce qu'ils ont cru comprendre ainsi, au rebours de l'étymologie et du bon sens, l'adverbe *compendieusement* dans un vers des *Plaideurs* de Racine. Quant à Ausone, grammairien de son état, il s'est trompé comme Stace, mais il n'a certainement pas été trompé par lui : c'est à la tradition d'exégèse virgilienne, dont il était sans doute un des interprètes, qu'il faut attribuer son erreur, attestée par les vers suivants de l'*Ephemeris* (v. 54-57) :

> *Confessam dignare animam : si membra caduca*
> *Execror et tacitum si paenitet, altaque sensus*
> *Formido excruciat, tormentaque sera gehennae*
> *Anticipat patiturque suos mens saucia manes.*

Ici, l'imitation de Virgile est évidente et le contexte n'admet pas d'autre sens que celui-ci : « Mon âme blessée souffre à l'avance les peines de l'enfer. »

Je ne sais si beaucoup de commentateurs modernes de Virgile ont admis la seconde interprétation, qualifiée de « préférable » par Servius ; mais je la trouve développée dans l'*Orpheus* de M. Maass, ouvrage publié en 1895[2] : « Chaque individu, dit-il, a son esprit tourmenteur (*seinen Strafgeist*), comme il a son génie. Dans le vieux motif pictural de la Danse des Morts, qui remonte jusqu'au XIV[e] siècle, par exemple dans

1. Voir le *Handwörterbuch* de Georges, où l'un des sens de *Manes* est rendu comme il suit : *Die Strafen der Unterwelt*. Même interprétation dans le *Dictionnaire* de Quicherat, édition Châtelain, et dans nombre d'autres lexiques.
2. Maass, *Orpheus*, p. 231.

la chapelle de Marie à Lubeck, chaque mort a auprès de lui l'image de sa Mort, bien que les poèmes relatifs au même sujet ne connaissent que la Mort en général ». Ainsi M. Maass — qui ne cite cependant pas Servius — admet comme lui que le mot *Manes* désigne le *Strafgeist*, quelque chose comme un de ces démons cruels représentés dans les scènes infernales des peintures étrusques. Seulement, là où l'exégèse de Servius paraît demander deux démons, M. Maass se contente d'en admettre un seul.

La véritable signification du vers de Virgile n'a pas échappé à tous les commentateurs ; ainsi M. Dieterich, dans sa *Nekyia*[1], paraît l'avoir nettement saisie, sans cependant aborder la difficulté grammaticale. Toutefois, la mention, dans les lexiques les plus récents, du sens de *peines de l'enfer* attaché au mot *Manes*, montre combien l'erreur des écoles romaines trouve encore de crédit auprès de nous[2]. En réalité, comme nous l'avons dit en commençant, Anchise marque clairement la différence des traitements douloureux auxquels les âmes sont soumises, suivant que la souillure qu'elles ont contractée est plus ou moins profonde; les mots *Quisque suos patimur Manes* ne signifient pas autre chose et peuvent se rendre ainsi : « Nous souffrons chacun suivant le degré de souillure de nos

1. Dieterich, *Nekyia*, p. 155.

2. Suivant Cerda, *pati Manes* signifierait *pati Furias*, ce qui est certainement erroné. Sanchez (*Minerva*, p. 825) a subi l'influence de la seconde explication de Servius (*Quemadmodum mali patiuntur Lemures, sic boni proprios Manes*). Heyne n'a pas compris qu'il s'agit de l'état d'impureté relative des âmes : *Patimur supplicia haec omnes, non quidem quales nunc sumus, animae corpori inclusae, sed quoad* (κατὰ) *suos quisque Manes* (c'est-à-dire, en tant que Mânes). Voss a traduit vaguement : *Alle wir dulden im Tode für uns*. Le commentaire de Ladewig est meilleur, mais gâté, à la fin, par une expression malheureuse : *Wir büssen ein Jeder seinen sündhaften Seelenzustand... Sui Manes sind die Manes welche ein Jeder sich selbst durch seine Sündhaftigkeit zugezogen* (?) *hat*. Benoist, suivant son habitude (cf. *Hermes*, 1893, p. 377), se tient très près de Ladewig, mais propose une traduction inexacte : « Nous souffrons chacun dans nos Mânes les châtiments que nous avons mérités. » Même traduction proposée par Pessonneaux (1879) : « Chacun de nous souffre en ses Mânes le supplice qu'il a mérité. » Il y a, dans l'original, une finesse que ces paraphrases ne rendent pas ; en outre, il n'y est pas question de supplices *mérités*, mais de supplices nécessaires et suffisants à la purification.

âmes. » *Suos Manes* n'est pas le complément direct de *patimur*, comme les lecteurs romains de Virgile l'ont supposé[1]; *patimur* est employé ici intransivement et l'accusatif *suos Manes* est un de ces accusatifs de relation — comme dans *nigrantes terga juvenci* — que les grammairiens de l'école de Sanchez expliquaient par l'ellipse d'une préposition. Ici, la préposition omise serait *secundum* : *Patimur quisque secundum suos Manes*[2]. Bien entendu, il n'y a pas ellipse — puique l'emploi de la préposition ne serait pas latin et qu'on ne supprime que ce qui pourrait être exprimé — mais seulement l'indication brève et énergique d'une relation dont la nature est précisée par le contexte. Précision d'ailleurs insuffisante, puisque les anciens et les modernes ont également passé à côté du sens véritable et que le contre-sens commis par les premiers exégètes se trouve aujourd'hui comme consolidé dans nos lexiques[3].

On peut tirer, de ce qui précède, une conclusion d'une portée plus générale. Il y a nombre de mots obscurs, dans Homère notamment, dont nous empruntons l'explication soit aux scoliastes, soit aux poètes postérieurs qui en ont fait usage à leur tour. Les explications de ce genre doivent être reçues avec une extrême circonspection, car les anciens avaient moins de critique que nous et ne confessaient pas volontiers leur incapacité de comprendre. L'interprétation d'un mot rare ne peut être tenue pour certaine que lorsqu'elle est confirmée par l'étymologie; les sens secondaires qu'on lui attribue ne doivent être admis que lorsqu'ils se rattachent au

1. Heyne fait observer, *ad l.*, que *pati aliquem* n'est guère latin, sauf au sens érotique de *pati virum*, *pati taurum*.

2. Sanctii *Minerva*, p. 733 (*De ellipsi praepositionis* κατά, *id est juxta, vel secundum, vel per*).

3. Il faut observer que l'accusatif de relation ainsi employé est tout à fait exceptionnel. En général, ou même presque toujours, on construit ainsi des substantifs désignant des parties du corps (*terga*, *oculos*, *tempora*, etc.), alors qu'il est difficile de soutenir que *Manes*, l' « âme », désigne une partie de la personne. C'est précisément la hardiesse insolite de la construction de Virgile qui a fait prendre *suos Manes* pour le complément direct de *patimur* (certains mss. ont *patitur*, qui peut se défendre, mais laisse subsister l'obscurité).

sens primitif suivant les principes rationnels de la sémantique. L'application de ces principes aurait suffi à prouver que *Manes*, signifiant « les âmes des morts », ne saurait signifier en même temps ou subsidiairement les châtiments infligés à ces âmes, l'idée essentielle, qui est celle du châtiment, ne pouvant être logiquement impliquée par la désignation de la personne qui le subit.

Le Héros Sciros
dans un vers incompris de la Pharsale[1]

Une des causes les plus fréquentes de la corruption des textes est la présence de noms propres rares ou peu connus, que les copistes, reviseurs ou imprimeurs changent en noms communs, en adjectifs ou en verbes. En donnant ainsi une signification à des vocables qui n'en présentent aucune pour eux, ils modifient le sens de la phrase où ces mots se trouvent, ou, plus souvent, la rendent incompréhensible. C'est cela même qui facilite, en général, la découverte et la correction de ces fautes, dont tous les manuscrits d'auteurs classiques, tous les journaux contemporains offrent des exemples. L'erreur est plus difficile à reconnaître dans deux cas : 1° quand la substitution du nom commun au nom propre conserve à la phrase une apparence de signification, dont se contentent trop souvent — même quand il s'agit d'un texte français — l'éditeur et le lecteur; 2° lorsque le mot substitué a été remplacé, à son tour, par un synonyme, introduit par un reviseur plus sensible au choix élégant des termes qu'à la chose signifiée et à la construction logique de la phrase.

Je vais citer d'abord un exemple curieux du premier cas, que j'ai constaté récemment dans le *Dictionnaire philosophique* de Voltaire, dont j'ai consulté, à cet effet, plusieurs éditions. C'est au second alinéa de l'article *Celtes*. Voltaire en veut aux historiens qui étudient les annales des peuples auxquels le genre humain n'est redevable d'aucun service. « Vous apprenez d'eux que les Huns allèrent dans certains temps, comme des loups affamés, ravager des pays regardés encore aujour-

[*Revue archéologique*, 1899, II, p. 431-438.]

d'hui comme des lieux d'exil et d'horreur. C'est une bien triste et bien misérable science. » Voltaire fait ici illusion, sans la nommer, à la grande *Histoire des Huns* de Joseph de Guignes, publiée de 1756 à 1758 et dont il a parlé plusieurs fois dans ses écrits. Il continue ainsi : « Il vaut mieux sans doute cultiver un art utile à Paris, à Lyon et à Bordeaux *que d'étudier sérieusement l'histoire des Huns et des ours*; mais enfin on est aidé dans ces recherches par quelques archives de la Chine. »

Les éditeurs de Voltaire, sans en excepter le dernier, ne se sont pas demandé en quoi les archives de la Chine peuvent nous éclairer sur *l'histoire des ours*. Ce dernier mot est évidemment corrompu et sa présence, dans toutes les éditions, s'explique non seulement par la forme insolite d'un nom propre dont *ours* a pris la place, mais par l'influence de la comparaison que Voltaire a instituée, quelques lignes plus haut, entre les Huns et des « loups affamés » [1].

On aurait tort de vouloir changer *ours* en *Turcs*, parce que le nom des Turcs est trop connu pour avoir embarrassé un correcteur d'imprimerie ou un copiste. Il faut lire *Ouigours*. Les Ouigours sont une tribu turque, mêlée de bonne heure à l'histoire des Huns, que l'historien Ménandre mentionne déjà sous le nom d'Οὔγουροι [2] et dont il est longuement question dans l'ouvrage de Joseph de Guignes [3]. Si l'on peut se fier aux index des œuvres de Voltaire, il ne s'est pas occupé ailleurs des Ouigours; mais il serait bon de rechercher si ce nom n'a pas été altéré dans d'autres passages comme il l'a évidemment été dans celui-ci.

Comme exemple du second cas — celui où un nom propre

1. [Il faut ajouter, à la décharge des correcteurs, que Voltaire assimile ailleurs l'histoire d'hommes sauvages ou ignorants à celle de certains animaux, p. ex. dans l'*Essai sur les Mœurs*, t. IV, p. 376 (éd. de Kehl) : « Lorsqu'il aura lu l'histoire des tigres, s'il vient à des temps plus doux..., où je ne sais quels billets mettent tout en rumeur, il croira lire l'histoire des singes. » — 1905.]

2. Ménandre, fr. 21.

3. J. de Guignes, *Histoire des Huns*, t. II, p. 92, 93, 326. Voir, en dernier lieu, sur les Ouigours, *Revue archéol.*, 1899, I, p. 54; *L'Anthropologie*, 1899, p. 478.

insolite a été remplacé par un vocable intelligible auquel un reviseur a substitué un synonyme — je vais étudier un passage de la *Pharsale* de Lucain qui, après avoir été l'objet de toutes sortes de commentaires et de conjectures, semble être abandonné par la critique contemporaine. Je crois pouvoir le restituer enfin avec certitude.

Au III^e livre de son poème, Lucain énumère les divers peuples de la Grèce qui suivirent les étendards de Pompée. Ayant d'abord parlé des Arcadiens, des Trachiniens, des Thesprotes, des Dryopes, des Selles, il consacre aux Athéniens les trois vers suivants (181-183) :

181 *Exhausit totas quamvis delectus Athenas,*
182 *Exiguae Phoebea tenent navalia puppes*
183 *Tresque petunt veram credi Salamina carinae*

Il n'y a pas de variante notable dans les manuscrits ; l'un d'eux porte *solamina* au lieu de *Salamina*, exemple de la substitution si fréquente d'un nom commun intelligible à un nom propre qui ne l'est plus.

Si l'on retranche de ces vers ce qui prête à contestation, le sens général se comprend aisément : « Bien qu'Athènes soit épuisée d'hommes par le recrutement, quelques petites navires stationnent dans le port et trois vaisseaux se dirigent vers Salamine. » C'est-à-dire qu'Athènes, après avoir fourni autant de soldats qu'elle a pu, trouve encore moyen de mettre en ligne une escadre. Les verbes *tenent* et *petunt* s'opposent fort bien, comme un stationnaire à un navire en campagne. Il est inadmissible que *tenent* signifie « occupent » et *petunt* « désirent » ; il y aurait là un manque de symétrie tout à fait choquant.

L'épithète *Phoebea*, donnée par le texte aux *navalia*, est bien singulière, car Apollon n'a rien à voir avec l'arsenal du Pirée. Gronovius a proposé *Piraea*, qui serait acceptable ; mais j'aimerais mieux, avec le Hollandais van Jever, écrire *Thesea*.

La grande difficulté réside dans les mots : *petunt veram credi Salamina carinae*. C'est elle qui a fait dire à l'éditeur du Lucain de Lemaire : *Hic locus interpretes mire torquet*. On

s'est tiré d'affaire de deux manières, tantôt en changeant le texte, tantôt en interprétant l'inintelligible, ce à quoi un traducteur exercé réussit toujours.

Au lieu de *petunt*, Burmann écrit *vetant* et explique : « La flotte athénienne, réduite à trois navires, interdit de croire à la victoire de Salamine! »

Van Jever demande, au contraire, *probant* : « Les trois navires de la flotte athénienne attestent la vérité de la victoire de Salamine[1]! »

Ces hypothèses contradictoires ne nous arrêteront pas, car elles impliquent, en somme, pour les mots *veram credi Salamina*, l'interprétation qui a été adoptée par tous les traducteurs. A leurs yeux, il s'agit non de l'île de Salamine, mais de la bataille qui s'est livrée devant cette île en 480, de la vieille gloire de la marine athénienne dont il faut défendre le souvenir. Voici la glose du dernier éditeur anglais de la *Pharsale*, M. Haskins : « Trois navires s'efforcent de faire ajouter créance à la légende de la victoire de Salamine ». Le dernier éditeur hollandais, M. C. Francken, comprend de même : *Tres tamen naves veterem gloriam vindicant*; *postulant victoriam Salaminiam veram haberi*. Le dernier traducteur français de la *Pharsale*, M. L. Gallot, n'entend pas autrement :

> Athènes, aujourd'hui sans marins, sans soldats,
> Frète trois bâtiments pour les futurs combats,
> Et du port de Phœbus cette escadre mesquine
> Semble partir encor pour quelque Salamine[2].

Cette interprétation qui, je le répète, est celle de tous les traducteurs, me paraît inadmissible. Ce n'est pas seulement la grammaire qui s'y oppose — car l'expression *petere credi verum* signifiant « demander que l'on croie à la vérité d'une chose » est bien peu latine — mais le bon sens. Pourquoi, dans une énumération qui ne contient que des détails histo-

1. Bentley proposait : *Exiguae Piraea tamen*, etc., ce qui ne tranche en rien la difficulté.

2. *La Pharsale de Lucain traduite en vers français*, par L. Gallot, sous-chef à la Préfecture de la Seine. Paris, Didot, 1894 (p. 117-118).

riques et géographiques, introduire à l'improviste une allusion à la victoire de Salamine et aux prétendues contestations dont elle aurait été l'objet ? Il n'y a pas trace de ces contestations dans l'antiquité ; le mot de Juvénal, *quidquid Graecia mendax Audet in historia*, s'applique à la légende du canal creusé par Xerxès à travers l'Athos, non aux victoires des Athéniens. Et puis, que signifient ces trois bateaux, garants de la gloire de Salamine, dont le poète n'indiquerait même pas la sortie du port, alors qu'il vient de parler d'autres bateaux qui stationnent devant l'arsenal ? La conjonction *que*, dans *tresque petunt*, ne laisse aucun doute sur le sens de ce dernier verbe qui, ayant pour sujet des navires, comme le *tenent* du vers précédent, doit être pris dans la même acception, c'est-à-dire au sens propre.

Le texte est donc corrompu. Mais il ne faut pas toucher à l'épithète *veram*, parce qu'elle se retrouve, appliquée à la même île de Salamine, dans deux poètes latins du Ier siècle, contemporains, ou peu s'en faut, de Lucain. *Vera Salamis*, c'est la Salamine voisine d'Athènes, la « vraie », par opposition à la ville de Salamis dans l'île de Chypre, fondée par Teucer, fils du roi de Salamine Télamon, qui, revenant de la guerre de Troie, fut en butte à la colère de son père, parce qu'il n'avait pas rapporté les cendres de son demi-frère Ajax.

Puisque les mots *vera Salamis* sont employés dans cette acception à l'époque même de Lucain, il est évidemment absurde de supposer que ce poète ait voulu signifier par là le « caractère historique » de la bataille de Salamine. J'avoue ne pas comprendre comment une pareille explication a pu être acceptée par tous les commentateurs depuis trois siècles.

Dans une ode célèbre d'Horace [1], Teucer, fuyant Salamine, promet à ses amis de fonder sur une terre nouvelle une ville du même nom :

Ambiguam tellure nova Salamina futuram.

Manilius, dans ses *Astronomiques* [2], parle des hommes qui,

1. Horace, *Odes*, I, 7, 29.
2. Manilius, *Astron.*, V, 50. Il est probable, comme l'a montré M. Hosius,

nés sous un certain ascendant, ont le goût des choses de la mer. Qu'on supprime ces naissances, dit-il, et il n'y aura plus de guerres navales :

Vera Syracusis Salamis non merget Athenas,

ce qui signifie : « La victoire remportée par Athènes à la vraie Salamine n'entraînera pas (en lui donnant le goût de la guerre maritime) sa ruine devant Syracuse ». L'expression est elliptique à l'excès, mais il est évident que *vera Salamis* ne signifie pas ici « la véritable victoire de Salamine », mais la « vraie Salamine », l'île voisine d'Athènes, théâtre d'une victoire incontestée de la flotte athénienne. Si Manilius éprouve ici le besoin de préciser, c'est qu'une autre bataille navale, une des plus grandes de l'antiquité, fut livrée en 306 devant Salamis de Chypre, où la flotte gréco-égyptienne fut anéantie par celle de Démétrius Poliorcète.

Le deuxième passage parallèle est dans les *Troyennes* de Sénèque, contemporaines, à bien peu d'années près, du troisième livre de la *Pharsale*. Le chœur des Troyennes se demande quel sera le lieu de leur exil. Sera-ce Péparèthe, sera-ce Eleusis, sera-ce *la vraie Salamine d'Ajax*[1] ?

An sacris gaudens tacitis Eleusin ?
Numquid Ajacis Salamina veram ?

Ici l'analogie avec le texte de Lucain est si frappante qu'on s'étonne qu'elle n'ait pas suggéré depuis longtemps, sinon la solution définitive du problème, du moins une solution approchée, consistant, par exemple, à écrire : *veram Teucri Salamina*. Mais cette correction serait mauvaise pour deux raisons. La première c'est que Teucer, né dans la vraie Salamine, était en même temps le fondateur de l'autre ; la seconde, c'est que la substitution du *credi* de tous les manuscrits à *Teucri*, nom d'ailleurs bien connu par l'ode d'Horace, ne s'expliquerait ni par des considérations paléographiques, ni autrement.

Le mot de l'énigme nous sera fourni par l'histoire fabu-

que Lucain a connu et même imité Manilius (*Rhein. Mus.*, N. F., Bd. XLVIII, 1893, p. 380 sq.).

1. Sénèque, *Troad.*, 844.

leuse de l'île de Salamine. Nous savons d'abord, par Strabon, qu'elle s'était appelée autrefois *Skiras*, du nom d'un héros local nommé *Skiros* : Ἐκαλεῖτο δ'ἑτέροις ὀνόμασι τὸ παλαιόν· καὶ γὰρ Σκιρὰς καὶ Κυχρεία ἀπό τινων ἡρώων[1]. Ces deux héros, Skiros et Kychreus, ne sont pas absolument inconnus. Nous savons par Hésychius que Skiros passait pour être fils de Poseidon et pour avoir épousé la nymphe Salamine, fille d'Asopos, qui, suivant un autre témoignage, fut la mère du héros Kychreus[2]. Le rôle assez important attribué à Skiros dans les légendes locales de Mégare, d'Éleusis et de Salamine a été étudié par MM. Carl Robert et Toepffer[3] ; il n'y a pas lieu de nous y arrêter ici. Tout ce qu'il faut retenir, c'est que Skiros, fils de Poseidon, était, suivant la tradition, le fondateur mythique de Salamine (ἀπὸ Σκίρου τοῦ συνοικίσαντος Σαλαμῖνα, dit encore Suidas), qui s'était appelée d'après lui *Skiras*.

Sénèque dit : *Ajacis veram Salamina*. Le neveu Lucain est plus savant, plus pédant si l'on veut, que son oncle : il a écrit *veram* SCIRI *Salamina*, parce que Salamine a été seulement illustrée par Ajax[4], mais qu'elle a eu, politiquement parlant, Scirus pour fondateur.

Soit donc le vers de Lucain :

> *Tresque petunt veram Sciri Salamina carinae*,

qui signifie simplement : « Trois navires se rendent à la vraie Salamine, celle de Scirus », un éditeur, le premier éditeur peut-être de la *Pharsale* — puisque la faute est commune à tous les manuscrits — a pris *Sciri*, génitif du nom de Scirus, héros obscur, pour un infinitif passif. Alors il lui a semblé, avec raison, que *veram sciri* était peu latin ; il a écrit *veram credi*, substituant ainsi un verbe à un synonyme qui était lui-même, à l'origine, un nom propre incompris. Un autre éditeur ou

1. Strab., IX, p. 393.
2. Hesychius : Σκίρον φασὶ τὸν Ποσειδῶνος υἱὸν, γήμαντα Σαλαμῖνα τὴν Ἀσώπου.
3. Carl Robert, *Hermès*, t. XX, p. 349 ; Toepffer, *Attische Genealogie*, p. 273.
4. Ajax est d'ailleurs un héros protecteur de Salamine (Pindare, *Nem.*, IV, 48) et y possède un temple et des fêtes (Paus., I, 35, 2 ; Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1884, p. 169).

reviseur a peut-être été plus loin encore, car un manuscrit du x[e] siècle porte *verum credi* : il aura sans doute compris ces deux mots comme une incise, équivalente à *vera loquor*.

La correction que je propose a, j'ose le croire, toutes les vraisemblances pour elle. En rendant intelligible un passage désespéré, elle montre, une fois de plus, le goût de Lucain pour l'érudition raffinée, pour les noms rares, et jette peut-être quelque lumière sur les circonstances, encore mal connues, qui ont marqué la publication, nécessairement posthume[1], de la première édition complète de la *Pharsale*[2].

1. Lucain avait publié les trois premiers livres entre 61 et 63, mais les sept derniers et, par suite, l'ensemble du poème n'ont été divulgués qu'après sa mort (30 avril 65). Cf. H. Diels, *Seneca und Lucan*, dans les *Abhandlungen der Akad. zu Berlin*, 1886.

2. Je ne crois pas qu'il y ait lieu de mettre la substitution de *credi* à *Sciri* au compte de Paul de Constantinople ; la faute doit être plus ancienne. Du reste, nous ne savons pas quelle a été la part de Paul dans la constitution ou dans l'altération de notre texte ; M. l'abbé Lejay a eu raison d'écrire (*Rev. de Philol.*, 1894, p. 58) : « Paul de Constantinople est pour nous un inconnu qui ne peut servir à dégager cette autre inconnue, l'archétype de nos manuscrits. » Le premier reviseur, qui a constitué l'archétype, appartenait sans doute à la famille Annaea. Dans la pensée de Lucain, ce devait être Sénèque ; mais Sénèque mourut, comme Lucain, victime de la conspiration de Pison, et il est probable qu'un autre membre de la même famille se chargea de la tâche qui aurait incombé au philosophe, s'il avait survécu à son neveu.

Un vers altéré de la Pharsale[1].

Un des plus beaux passage de la *Pharsale* est gâté par une faute de texte qui ne paraît pas avoir encore été remarquée. Cela tient sans doute à ce que le passage corrompu conserve une apparence de sens, dont les commentateurs, éditeurs et traducteurs se sont contentés. Mais, à y regarder de près, on s'aperçoit que c'est faire injure à Lucain de lui attribuer le vers absurde qui figure dans toutes les éditions. Nous allons prouver d'abord que le vers est absurde; puis, nous montreront que la faute est facile à corriger et nous expliquerons sans peine comment elle s'est introduite dans la première édition du poème, publiée après la mort tragique de l'auteur.

Au livre IX, dont le héros est Caton, Lucain raconte la campagne conduite par ce sage à travers les déserts de la Libye, déserts infestés de serpents, où la chaleur est extrême, où l'eau est rare. Caton n'y remporta pas de victoires, mais il donna un exemple mémorable de toutes les vertus stoïciennes, le premier à supporter les fatigues, le dernier à profiter des incidents heureux, tels que la découverte d'une source : *Stat, dum lixa bibat*. Après avoir rappelé ce dernier trait d'héroïsme, le poète interrompt son récit pour exalter Caton (v. 593 et suiv.) :

1. [*Revue archéologique*, 1902, I, p. 342-349. Le petit mémoire que je réimprime ici n'offre qu'un rapport éloigné avec le titre et l'objet du présent recueil — à moins qu'on ne le veuille rattacher au *culte de Caton*, qui fleurit au Ier siècle de l'Empire, qui eut ses fidèles et même ses martyrs; on pourrait tirer, de Sénèque et de Lucain, la matière d'une *Imitation de Caton*. Mais le vrai motif qui m'a déterminé à reproduire ces pages, c'est qu'elles apportent, comme les précédentes, une correction que je crois définitive à l'un des plus beaux passages de Lucain. — 1905.]

Si veris magna paratur
Fama bonis et si successu nuda remoto
595 *Inspicitur virtus, quidquid laudamus in ullo*
Majorum, fortuna fuit. Quis Marte secundo,
Quis tantum meruit populorum sanguine nomen ?
Hunc ego per Syrtes Libyaeque extrema triumphum
Ducere maluerim, quam ter Capitolia curru
600 *Scandere Pompeii, quam frangere colla Jugurthae.*
Ecce parens verus patriae, dignissimus aris,
Roma, tuis ; per quem nunquam jurare pudebit,
Et quem, si steteris unquam cervice soluta,
Nunc, olim factura deum es...

Le sens général est clair. S'il est vrai que la gloire la plus haute attend les grands hommes de bien, Caton sera tôt ou tard (*nunc, olim*, v. 604) divinisé par la reconnaissance de Rome. Sa marche triomphale à travers les Syrtes est plus digne d'admiration et d'envie que les victoires de Pompée et de Marius; aucun général heureux n'a mérité, au prix de sang versé, un nom comparable à celui-là.

Cette tirade éloquente, comme toutes les tirades de Lucain, est le développemnt d'une antithèse : d'une part, les hommes de guerre dont la gloire est faite de sang versé (*populorum sanguine*) et de succès souvent indépendants de leur mérite (*successu remoto virtus, Marte secundo*); d'autre part, le chef héroïque dont la gloire est due uniquement à sa vertu.

Cela posé, je dis que Lucain n'a pu écrire le vers 596 :

Si successu nuda remoto
Inspicitur virtus, quidquid laudamus in ullo
596 *Majorum, fortuna fuit.*

Les trois derniers mots sont corrompus; mais les manuscrits n'offrent aucune variante, ce qui paraît prouver que la faute est très ancienne.

M. Haskins, commentateur de Lucain en 1887, écrit : « *Fortuna fuit*, c'est-à-dire *fut la Fortune, le don de la Fortune, plutôt que celui de la Vertu* ».

M. Francken, éditeur et commentateur de Lucain en 1896,

ne soupçonne même pas qu'il y ait là une difficulté et ne présente aucune observation.

Dans le Lucain *variorum*, publié par Lemaire, est reproduite la paraphrase suivante d'Oudendorp : « *Quidquid laudamus in ullo viro ex majoribus nostris patet fuisse fortunam prospere succedentem, non meram virtutem, quæ in Catone hic tantum visa fuit* ».

Telle est, en effet, la seule explication que comportent les vers donnés par les manuscrits et l'on s'étonne qu'on n'en ait pas reconnu plus tôt l'absurdité. Comment ! Lucain, épris des traditions de l'ancienne Rome, dont l'éloge était le lieu commun favori des stoïciens et des opposants sous l'Empire, Lucain aurait écrit que tout ce que l'on admire chez l'un quelconque des Romains d'autrefois n'est que le don gratuit de la Fortune ! Et cela, alors que, parmi ces *majores*, un des plus célèbres et des plus célébrés était Regulus, dont le succès consista, suivant la légende alors courante, à être mis à mort par les Carthaginois dans les tourments les plus affreux, parce qu'il avait voulu observer la foi jurée[1] !

S'il était nécessaire de prouver que Lucain n'a pu émettre une assertion aussi peu fondée, aussi déraisonnable, on pourrait encore alléguer l'oraison funèbre de Pompée, qu'il place, au même livre IX de la *Pharsale*, dans la bouche de Caton : « Un citoyen est mort, très inférieur sans doute aux ancêtres (*majoribus*) dans la connaissance des limites du droit, mais cependant utile à notre époque qui a perdu tout respect de la justice. »

Civis obit, inquit, multum majoribus impar
Nosse modum juris, sed in hoc tamen utilis aevo
Cui non ulla fuit justi reverentia...

(XI, 190-192.)

Ainsi Caton lui-même reconnaissait aux *majores* une bien autre qualité que d'avoir reçu les faveurs de la Fortune : le sentiment du droit et de la justice.

1. *Calamitosissimum omnium Regulum, fidei poenas etiam hostibus servatae pendentem* (Sénèque, *ad Lucil.*, LXXI).

Peut-être dira-t-on que l'interprétation d'Oudendorp est trop littérale et qu'il faut traduire Lucain *cum grano salis*, par exemple en sous-entendant un ou deux mots : « Tout ce que nous louons *de plus* dans l'un quelconque des ancêtres ne fut que l'effet des faveurs de la Fortune. » C'est comme s'il y avait en latin : « *Quidquid* magis *laudamus in ullo majorum*, *Fortuna fuit.* »

Mais, d'abord, l'omission du mot *magis* serait inexplicable ; on ne sous-entend pas ce qui est essentiel. En second lieu, on pourrait demander, dans l'hypothèse alléguée, quel est celui des ancêtres que les contemporains de Lucain louaient plus volontiers que Caton. Tout le monde sait qu'il n'y en avait pas et que l'éloge exalté de Caton, considéré comme le saint par excellence du stoïcisme, était devenu, au Iᵉʳ siècle, un lieu commun.

Cette objection suffit également à écarter toute tentative de correction portant sur le mot *majorum*. J'avais un instant songé à lire *majoris*, en admettant que *majoris laudare* pouvait être dit pour *pluris laudare* et que cette construction insolite s'expliquait par l'analogie de *pluris aestimare*. Cela est inadmissible au point de vue de la langue et l'est plus encore si l'on réfléchit au sens. En effet, à moins de prétendre que Lucain n'ait pas su lui-même ce qu'il disait, il est de toute nécessité d'établir un lien logique entre les deux parties de la phrase. *S'il est vrai que la gloire est réservée à la vertu et si l'on considère la vertu indépendamment du succès*, il en résultera telle chose : cette chose ne peut être que les grands hommes du passé ont eu uniquement de la *chance*, car précisément, dans la protase, il est dit qu'il faut faire abstraction de la *chance*. L'apodose ne peut signifier davantage, et par la même raison, que les plus fameux des ancêtres ont eu seulement plus de *chance* que Caton. Ainsi, il est établi avec une entière certitude que le texte est corrompu et que la corruption ne porte pas sur le mot *majorum*, mais sur *fortuna*, ce mot, synonyme de *successus*, ne pouvant d'ailleurs revenir sitôt après avoir été écarté deux vers plus haut, *successu remoto*.

Depuis des années, ce passage de Lucain me tourmentait et

plus je me le remémorais, plus je me persuadais que le texte reçu est inadmissible. Mais la véritable leçon ne s'est offerte à mon esprit que par le hasard d'une lecture dans la *Pharsale* même. J'espère faire partager de tous les philologues la conviction où je suis d'avoir trouvé juste.

Au livre VI, Lucain décrit les enchantements de la magicienne de Thessalie. Elle invoque les dieux par des paroles inintelligibles, où les cris et les sifflements de tous les animaux semblent confondus avec tous les bruits de la nature (v. 688 et suiv.) :

> *Latratus habet illa canum gemitumque luporum :*
> *Quod trepidus bubo, quod strix nocturna queruntur,*
> 690 *Quod stridunt ululantque ferae, quod sibilat anguis,*
> *Exprimit, et planctus illisae cautibus undae,*
> *Silvarumque sonum, fractaeque tonitrua nubis :*
> TOT RERUM VOX UNA FUIT.

Ce dernier demi-vers fut un trait de lumière pour moi. Il s'agit d'une quantité de choses du même ordre, affectant l'ouïe, qui sont réunies en une seule — d'une chose très-grande, énorme, qui équivaut à une longue série de choses analogues. Ne peut-on pas dire que la vertu de Caton qui, dans l'opinion de Lucain, devait justifier son apothéose (*nunc, olim factura deum*), était l'équivalent, la somme de toutes les vertus qu'on admirait dans les vieux Romains, de toutes ces vertus réunies et comme condensées[1]?

Dès lors, la correction suivante s'impose :

> *Quidquid laudamus in ullo*
> *Majorum*, SORS VNA FVIT...

« Le *lot de Caton* fut de posséder à lui seul toutes les ver-

1. Il y a un passage parallèle dans Claudien (*De laudib. Stilich.*, I, 33 sq.)

> ..... *Sparguntur in omnes,*
> *In te mixta fluunt; et quae divisa beatos*
> *Efficiunt, collecta tenes...*

Cf. aussi Pacati *Paneg. Theodosio Augusto* (*Paneg. lat.*, ed. Baehrens, XII, 5) : *Dixisse sufficiat unum illum divinitus extitisse, in quo virtutes simul omnes vigerent quae singulae in hominibus praedicantur.*

tus les plus hautes que nous admirons dans un quelconque des ancêtres. »

L'emploi du mot *sors*, dans le sens du français *lot*, *condition*, du grec κλῆρος, n'a rien que de très régulier. Au livre VIII (v. 452), le sénateur Lentulus dit à Pompée que la condition des royaumes est plus douce au début d'un règne :

> *Nil pudet adsuetos sceptris ; mitissima* SORS *est*
> *Regnorum, sub rege novo...*

Dans le même discours (v. 395), *sors levior* signifie « condition meilleure ». « Si tu te réfugies auprès des Parthes, dit-il à Pompée, ton lot sera meilleur que celui de Cornélie; la mort t'attend, mais c'est le déshonneur qui la guette. »

> *Sed tua* SORS *levior, quoniam mors ultima poena est*
> *Nec metuenda viris.*

Je rappelle enfin le vers célèbre du livre IX (211) :

> *Scire mori*, SORS *prima viris, sed proxima cogi.*

« Le lot le plus enviable pour un homme, c'est de savoir mourir ; ensuite, c'est d'être contraint à la mort. »

On objectera peut-être — il faut s'attendre à tout — que *sors una* ne peut être dit pour *sors unius*, « le lot d'un seul homme ». A quoi je répondrais en rappelant le vers de Virgile (*Aen.*, II, 65) :

> *Accipe nunc Danaum insidias et crimine ab uno*
> *Disce omnes...*

où il est bien évident que *crimen unum* est synonyme de *crimen unius*, « le crime d'un seul ».

Ainsi, Lucain n'a nullement voulu rabaisser la vertu des vieux Romains, en rapportant à leur seule fortune l'admiration dont ils étaient l'objet; mais il a dit, avec toute apparence de raison, que les vertus admirées dans les ancêtres, courage, constance, probité, tempérance, etc., s'étaient trouvées comme réunies dans le cœur du seul Caton; par là, Caton a mérité qu'on lui dressât les autels, que l'on jurât par son nom et

qu'on l'élevât un jour au rang des dieux. Si de pareils honneurs n'ont été rendus à aucun des grands hommes d'autrefois, c'est que leur vertu n'était, pour ainsi dire, que la monnaie de celle de Caton.

J'ai à peine besoin de montrer que la leçon SORS VNA FVIT ressemble beaucoup, paléographiquement, à celle des manuscrits, FORTVNA FVIT. Le manuscrit de la *Pharsale*, qui fut publié après la mort de Lucain, devait être écrit en capitales rapidement tracées, analogues à celles du poème de

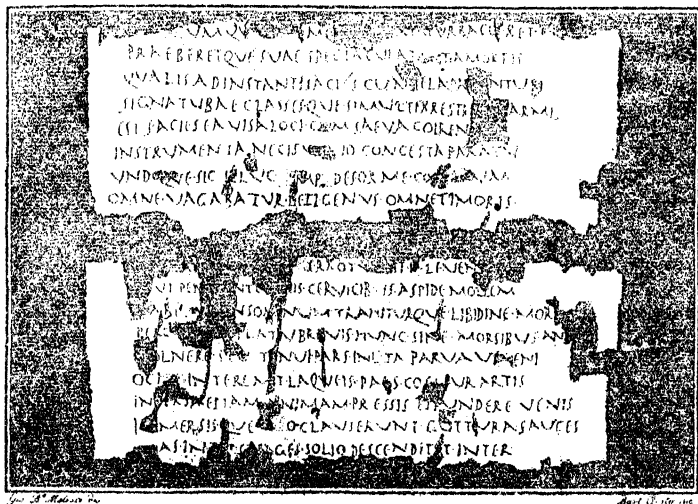



Fig. 1. — Spécimen du manuscrit du poème de Rabirius sur la bataille d'Actium.

Rabirius sur la bataille d'Actium, que les papyrus d'Herculanum nous ont conservé en partie (fig. 1)[1]. Dans ce manuscrit, les mots sont généralement, mais non pas toujours, séparés par des points ; la lettre S présente une forme légèrement infléchie, presque identique à celle de l'F et se rapprochant de celle du T. Il suffisait que les éditeurs prissent la lettre S à la fin de SORS pour une haste droite : SORS · VNA devait se lire FORTVNA. D'autre part, la confusion était tentante, car,

1. E. M. Thompson, *Handbook of greek and latin paleography*, London, 1893, p. 186; Baumeister, *Denkmäler*, art. *Palaeographie*, p. 1137. Je reproduis le facsimilé d'une page gravée dans les *Volumina Herculanensia, coll. prior* (t. II, pl. à la p. XVIII).

deux vers plus haut, Lucain parlait de SVCCESSVS, mot synonyme de FORTVNA et, à la fin du même vers, il était question de généraux favorisés par la fortune des armes, MARTE SECVNDO. Si l'on objecte que les premiers éditeurs de Lucain ont dû réfléchir que le vers ainsi transcrit par eux ne présentait pas un sens satisfaisant, il y a deux réponses à faire. La première, c'est que depuis la Renaissance des lettres on ne paraît pas avoir remarqué que ce vers offre un sens absurde, puisque les éditeurs n'indiquent pas de conjectures proposées pour rémédier à ce grave défaut ; la seconde, c'est que les premiers éditeurs de Lucain, membres de la famille *Annaea*, se sont certainement acquittés de leur tâche avec moins de soin que de promptitude. J'en ai fourni la démonstration sans réplique, en 1899[1], quand j'ai montré qu'un vers inintelligible donné par tous les manuscrits de Lucain :

Tresque petunt veram CREDI *Salamina carinae*

devait se lire : *veram* SCIRI *Salamina carinae*, Sciros étant le nom d'un héros éponyme de Salamine, que les éditeurs de Lucain ont remplacé par *credi*, parce qu'ils prenaient pour l'infinitif passif d'un verbe le génitif d'un nom propre qui leur était inconnu et croyaient améliorer le sens en remplaçant *sciri* par *credi*. Par suite de cette corruption d'ordre non paléographique, la véritable lecture est restée inconnue pendant des siècles, bien que dans ce cas, du moins, les éditeurs modernes aient éprouvé des scrupules et déclaré que l'intelligence du vers souffrait des difficultés.

Je serais particulièrement heureux si cette seconde correction que je propose au texte de la *Pharsale* recevait un accueil aussi favorable que la première et si ce poème, auquel je dois beaucoup, pouvait aussi m'être redevable de quelque chose.

1. Voir *Revue archéol.*, 1899, II, p. 431-438 [plus haut, p. 143-150].

Sisyphe aux enfers
et quelques autres damnés[1].

I

On sait qu'au VI[e] livre de l'*Énéide* Énée, conduit par la Sibylle, ne pénètre pas dans la partie des Enfers où les damnés subissent des supplices éternels. Il entend de loin des gémissements, un bruit de fouets, de ferraille et de chaînes traînées, *stridor ferri tractaeque catenae* ; mais comme l'entrée de ce lieu maudit, entouré de hautes murailles, est interdite aux purs :

Nulli fas casto sceleratum insistere limen,

il doit se contenter des informations que lui fournit sa compagne, laquelle, préposée à la surveillance des bois sacrés de l'Averne, a été conduite par Hécate elle-même à travers tout le domaine infernal :

Ipsa Deûm docuit poenas perque omnia duxit.

La Sibylle fait à Énée une description des supplices de l'Enfer qui est une des parties les plus faibles de l'*Énéide* et dont on a souvent relevé les incohérences[2]. Ce qu'il y a de plus choquant, c'est que le poète oublie la fiction par laquelle il met dans la bouche de la Sibylle le récit de choses horribles qu'elle aurait vues; malgré quelques formules destinées à la rappeler, *vidi*, *ne quaere doceri*, on sent que c'est le poète qui parle et qui, sans émotion ni conviction, décrit un tableau mythologique qui le laisse froid. Ce tableau n'est pas une

1. [*Revue archéologique*, 1903, I, p. 154-200.]
2. Voir, en particulier, L. Havet, *Revue de Philologie*, 1888, p. 144; J. Martha et Th. Reinach, *ibid.*, 1889, p. 9, 78.

grande composition du genre de la *Nekyia* de Polygnote à Delphes : il n'a ni cadre précis, ni centre, ni unité. La description de Virgile, vague et flottante, sans orientation ni distinction de plans, ne constitue pas un ensemble que l'on puisse rendre sensible par le dessin. Toutefois, les éléments dont elle se compose offrent des détails graphiques qui laissent entrevoir, derrière les sources littéraires, des sources figurées, c'est-à-dire des œuvres d'art. C'est comme une galerie de petits tableaux représentant des scènes des Enfers, artificiellement réunies par des formules comme *hic et* (582), *nec non et* (595), *quid memorem* (601). Il importe peu que Virgile ait vu lui-même ces petits tableaux ou qu'il en ait emprunté la description à d'autres poètes ; comme nous ne connaissons pas les sources grecques de ce passage, en dehors de l'*Odyssée*, nous pouvons traiter Virgile comme une source et chercher sous ses vers les images dont ils sont la traduction. Un trait comme celui du vers 605 : *Furiarum maxima juxta accubat* est certainement inspiré d'un modèle graphique ; que Virgile ou un autre avant lui s'en soit inspiré, c'est une question insoluble et qui ne nous intéresse pas ici.

Arrêtons-nous un instant sur le passage qui décrit le supplice de Salmonée :

585 *Vidi et crudeles dantem Salmonea poenas,*
Dum flammas Jovis et sonitus imitatur Olympi.
Quatuor hic invectus equis et lampada quassans,
Per Graium populos mediaeque per Elidis urbem
Ibat ovans, Divûmque sibi poscebat honorem :
590 *Demens! qui nimbos et non imitabile fulmen*
Aere et cornipedum pulsu simularat equorum.
At Pater omnipotens densa inter nubila telum
Contorsit (*non ille faces, nec fumea taedis*
Lumina), *praecipitemque immani turbine adegit.*

Les commentateurs ont été fort embarrassés par le vers 586 :

Dum flammas Jovis et sonitus imitatur Olympi.

Comment la Sibylle a-t-elle pu assister à la scène qui a attiré

sur Salmonée la colère de Jupiter, puisqu'elle ne l'a vu qu'aux Enfers, où la colère de Jupiter l'a précipité? Benoist convient que ce vers est très difficile à rattacher grammaticalement (il aurait dû dire : logiquement) soit à ce qui précède, soit à ce qui suit; Ribbeck le met simplement entre crochets comme interpolé et y voit une *dittographie* du vers 590 :

Demens, qui nimbos et non imitabile fulmen, etc.

Mais, outre que ce procédé d'élimination est trop commode, le vers en question est cité par le grammairien Priscien et j'ai vainement cherché à quel titre il pouvait être considéré comme une « dittographie » du vers 590[1]. Ladewig avait commencé aussi par y voir une interpolation de grammairien, alors qu'on ne peut, en bonne critique, admettre d'interpolation que là où le texte suggère une addition, et non là où une addition semble plutôt obscurcir le texte. Dans sa seconde édition, il a proposé de placer le vers 586 après le vers 588 :

Quattuor hic invectus equis et lampada quassans,
Per Graium populos mediaeque per Elidis urbem,
Dum flammas Jovis et sonitus imitatur Olympi,
Ibat ovans, etc.

Grammaticalement, cela n'est pas inadmissible, car Virgile lui-même a écrit ailleurs : *Haec... canebam*

Caesar dum magnus ad altum
Fulminat Euphratem bello...[2]

et l'on peut justifier ainsi le voisinage du présent *imitatur* et de l'imparfait *ibat*. Mais le premier vers de la tirade :

Vidi et crudeles dantem Salmonea poenas

reste alors, pour ainsi dire, en l'air. Qu'est-ce que ces peines cruelles subies par Salmonée et que la Sibylle ne décrit pas, alors qu'elle en dit longuement la cause? Cette objection

1. [Le présent mémoire a paru avant le grand commentaire de M. Norden sur le VIe livre de l'*Énéide* (1903); j'aurais eu, d'ailleurs, peu de choses à en tirer.]

2. Virgile, *Géorg.*, IV, 561.

n'a cependant pas arrêté la majorité des critiques[1] qui, à l'exemple de Wagner, ont adopté une solution tout à fait boiteuse. *Dum imitatur* serait une « expression abrégée » pour *dantem poenas quas meruit dum imitatur*. Aussi les éditions classiques paraphrasent-elles ainsi : « J'ai vu Salmonée subissant les peines cruelles qu'il avait méritées en imitant la foudre de Jupiter et le tonnerre de l'Olympe ».

De pareilles explications font violence à la langue latine et au bon sens. On peut même dire qu'offertes aux écoliers elles sont démoralisantes, car elles les habituent à l'idée que les mots latins n'ont pas de signifiation précise, que la syntaxe n'est qu'une matière à récitation et qu'on peut toujours imposer aux textes le sens que l'on considère comme vraisemblable.

La Sibylle dit formellement qu'elle a vu Salmonée subir un supplice cruel tandis qu'il imitait la flamme et le tonnerre de Jupiter ; elle ajoute qu'il a été foudroyé, et ce qu'elle ajoute est l'explication de ces deux vers. Mais comment le supplice de Salmonée est-il éternel ? Pourquoi est-il placé dans l'Enfer? Salmonée avait irrité Jupiter en l'imitant ; Jupiter le foudroya ; cela se passa sur terre et, suivant toute apparence, cela ne s'est passé qu'une fois. Quand même Salmonée aurait été foudroyé une seconde fois dans l'Enfer, il n'y a là rien qui ressemble à un châtiment sans cesse renouvelé. Ainsi, serré de près, le passage de Virgile n'a aucun sens. Grammaticalement, l'interprétation traditionnelle est inadmissible, parce que *dantem poenas dum imitatur* ne peut signifier « subissant les supplices qu'il a mérités en imitant ». Logiquement, l'interprétation littérale est absurde, parce qu'il s'agit de gens châtiés *dans les Enfers* et que Virgile décrit la mésaventure qui mit fin à l'existence *terrestre* de Salmonée.

Si l'on avait pressé Virgile pour lui demander ce qu'il voulait dire, il aurait sans doute allégué soit un de ses modèles grecs, soit une peinture grecque ou alexandrine qu'il avait sous les yeux ou dans la mémoire en versifiant. Il ne faut donc

1. « Quelles peines subit Salmonée ? *Crudeles*, et nous n'en savons pas davantage ». (L. Havet, *Revue de Philologie*, 1888, p. 119.)

pas s'en prendre à Virgile, mais à sa source, médiate ou immédiate, et se demander ce que représentait la peinture qu'on entrevoit sous sa description.

Évidemment, l'artiste avait figuré Salmonée qui, sur un char traîné par quatre chevaux, traversait une ville grecque au milieu d'un grand concours de peuple ; il secouait une torche allumée (*lampada quassans*) et affectait une attitude superbe ; mais un éclair déchirait la nue et l'orgueilleux était frappé dans son triomphe. On pourrait reconstituer exactement le tableau à l'aide des vers de Virgile ; il n'y manquerait rien pour qu'il fût parfaitement intelligible. Ce tableau restitué pourrait porter comme étiquette : « La mort (ou le châtiment) de Salmonée ».

En présence d'une peinture antique répondant à cette description, un critique avisé se demanderait d'abord s'il s'agit bien du châtiment ou même de la mort de Salmonée. Sans doute, le peintre grec l'aurait entendu ainsi ; le public l'aurait compris de même ; mais l'opinion du public qui interprète des œuvres d'art ne compte pas, et l'artiste lui-même, quand il reproduit un motif traditionnel, peut fort bien donner à ce motif une signification qu'il n'avait pas à l'origine. La tradition iconographique, tout comme la tradition littéraire, vit de malentendus et de contre-sens.

Salmonée, d'après la légende, était un prince thessalien, fils d'Éole et frère de Sisyphe, qui émigra en Élide et y construisit la ville de Salmonie. Dans son fol orgueil, il se crut l'égal de Zeus ou Zeus lui-même ; on lui offrait des sacrifices comme au maître des dieux. Pour confirmer cette bonne opinion qu'on avait de lui, il imitait les éclairs en brandissant des torches et le tonnerre en faisant rouler son char sur des feuilles d'airain fixées au sol, ou en attachant des chaudrons d'airain à son char. Zeus, irrité de cette concurrence, le foudroya. Tel est le récit des mythographes.

Cette légende est absurde et puérile ; mais, grâce à la mythologie comparée, il est possible d'en discerner l'origine et de la ramener à sa forme la plus ancienne, ce qui est la meilleure manière de l'expliquer.

II

Vers le milieu du XIX[e] siècle, il existait, dans les environs de Dorpat, un village livonien où l'on constata la superstition que voici[1]. Lorsque les champs souffraient par suite de la sécheresse et que les paysans désiraient voir éclater un orage, trois d'entre eux grimpaient sur des pins qui faisaient partie d'un très ancien bois

Relligione patrum et prisca formidine sacrum.

Une fois grimpés, le premier frappait un chaudron à l'aide d'un marteau, de manière à produire un bruit assourdissant; le second entrechoquait deux tisons enflammés et faisait voler au loin des étincelles; le troisième plongeait un faisceau de ramilles dans un seau d'eau et projetait le liquide autour de lui.

Ces hommes faisaient — et font peut-être encore à cette heure — la même chose que Salmonée. Ils croyaient, comme le croient tous les primitifs, qu'il existe des liens mystérieux entre la nature et l'homme, que l'homme peut obtenir ce qu'il veut de la nature en lui donnant l'exemple, en recourant à quelqu'un des innombrables procédés qui constituent ce qu'on appelle la magie sympathique. Avant de demander la pluie, par des prières, comme il le fait encore aujourd'hui, l'homme s'est cru capable de l'obtenir de force, de l'imposer par des rites, auxquels la nature devait répondre comme l'écho répond à la voix. Verser de l'eau, ou jeter des objets dans l'eau pour faire tomber de la pluie, est une pratique répandue dans le monde entier. Celle qu'on a signalée près de Dorpat, consistant à imiter à la fois le tonnerre, la foudre et la pluie, a été également observée au Japon; l'histoire de Salmonée nous prouve qu'elle était également connue des plus anciens Grecs.

Sans se rappeler cette histoire de Salmonée, M. Furtwaen-

1. Mannhardt, *Antike Wald-und Feldkulte*, p. 342; Frazer, *Golden Bough*, 2[e] éd., t. I, p. 82.

gler a cité des textes et des monuments qui confirment ce que nous venons de dire à ce sujet[1]. Suivant Antigone de Caryste[2], il y avait à Crannon en Thessalie — Salmonée était Thessalien — un chariot sacré en bronze; quand il se produisait une sécheresse, on agitait vivement ce chariot en le faisant rouler et l'on demandait, en même temps, de la pluie aux dieux. Ce chariot est figuré sur le revers de certaines monnaies de Crannon. C'est un véhicule d'apparence rustique et très archaïque, dont les roues sont pleines et non à rayons. Sur la monnaie, le char porte une grande amphore, qui était probablement remplie d'eau jusqu'au bord, de sorte que, lorsqu'on le mettait en mouvement, il tombait de l'eau. L'eau tombant imitait la pluie et le roulement du chariot imitait le tonnerre; à la torche près, c'est le procédé de Salmonée. Le souvenir de ces chariots sacrés s'est conservé jusqu'à l'époque classique. Pausanias, décrivant l'Acropole d'Athènes, signale une statue de la Terre personnifiée, suppliant pour obtenir de la pluie : Γῆς ἄγαλμα ἱκετευούσης ὗσαι οἱ τὸν Δία[3]. M. Furtwaengler a reconnu une esquisse de cette figure sur un sceau athénien en terre cuite : on y voit un torse de femme, dans une attitude suppliante, qui surmonte un chariot. L'erreur du savant archéologue a été de croire que ce chariot symbolisait le nuage; c'est simplement le chariot de Salmonée et celui de Crannon, dont le roulement imitait le bruit du tonnerre et le provoquait en l'imitant.

Ainsi le mythe de Salmonée, comme tant de mythes, n'est pas autre chose qu'un acte rituel mal compris. L'Élide, pays consacré au culte de Zeus, avait conservé le souvenir d'une pratique magique, d'origine thessalienne, peut-être associée au culte d'un héros local nommé Salmonée, qui consistait à provoquer l'orage par le bruit d'un chariot roulant et sans doute aussi par un jaillissement d'étincelles. La pratique tombée en désuétude, le rite se cristallisa en une légende,

1. Furtwaengler, *Meisterwerke*, p. 259.
2. Antig. Caryst., *Hist. mirab.*, XV.
3. Pausanias, I, 24, 3.

qui, à son tour, donna naissance à des tableaux. Salmonée devint le conducteur du char, et, pour bien marquer que sa magie était efficace, on représenta, au-dessus de sa tête, un éclair fendant la voûte du ciel. Ce premier tableau, ancêtre de tous les autres, aurait pu s'intituler : « L'orage déchaîné par Salmonée ». Mais, à mesure qu'on le reproduisit, on en oublia le sens ; d'autre part, le Zeus éléen, détrônant les petits démons locaux ou les subordonnant à sa puissance, tendait à devenir ce qu'il devint ailleurs, le dieu unique et jaloux. Qu'est-ce que ce conducteur de char brandissant une torche, au-dessus duquel jaillit un éclair ? C'est Salmonée qui a voulu déchaîner l'orage et que l'orage a foudroyé, parce que Zeus, le maître de l'orage, ne permet pas que l'on empiète sur son pouvoir. Cette dernière explication devait se présenter naturellement à l'esprit des hommes à mesure qu'ils se dégageaient de la magie, s'acheminaient vers le monothéisme et admettaient comme un dogme essentiel l'idée de la vengeance des dieux. La nouvelle série de tableaux pouvait être presque identique à la première, mais l'étiquette avait changé : ce n'était plus *L'orage déchaîné par Salmonée*, mais *Zeus foudroyant Salmonée pour avoir déchaîné l'orage* ou, plus brièvement, *Le châtiment de Salmonée*.

C'est d'un de ces tableaux que s'est inspiré Virgile (ou sa source), en le comprenant, naturellement, comme tous les Grecs le comprenaient depuis des siècles. Si nous sommes, à cet égard, mieux informés que Virgile et que les Grecs, c'est que nous avons appris à comparer les mythes et les rites ; c'est aussi que des savants, dont notre confrère M. Clermont-Ganneau n'est pas le moindre, ont créé cette branche d'études fécondes qui s'appelle la mythologie iconologique[1].

Mais nous ne sommes encore qu'au début de notre tâche. Le fait que Virgile a vu et décrit un tableau qui représentait,

1. Dès le XVII[e] siècle, Montfaucon expliquait la légende de saint Denis portant sa tête par les statues où le saint était représenté sa tête à la main (emblème du martyre subi). Le P. Cahier, au XIX[e] siècle, proposa beaucoup d'interprétations analogues ; voir E. Mâle, *L'art religieux du* XIII[e] *siècle*, p. 328.

à son avis, le *châtiment* de Salmonée et qui dérivait, en réalité, d'un original représentant le *succès* de Salmonée, n'explique pas pourquoi il a placé cet épisode aux Enfers ni pourquoi surtout il a vu là l'image d'un châtiment éternel.

Rappelons d'abord que l'idée des peines éternelles est relativement récente. Si elle pèse, depuis vingt-cinq siècles, sur la conscience des hommes civilisés[1], elle est inconnue aux primitifs de nos jours et paraît l'avoir été à nos plus lointains ancêtres. Les vieux livres de la Bible n'en savent rien et la première trace qu'on en découvre dans le monde grec appartient à la partie la moins ancienne du livre le plus récent de l'*Odyssée*, la *Nekyia*. Encore, dans la *Nekyia*, l'idée dominante est-elle encore celle-ci, que les morts, ombres sans consistance, *νεκύων ἀμενηνὰ κάρηνα*[2], poursuivent dans l'Hadès une vie atténuée et comme exsangue, analogue à celle qu'il ont menée ici-bas. Cette idée est celle de tous les primitifs qui croient à la survivance des âmes; elle leur est naturellement suggérée par le rêve, où le mort apparaît — comme Patrocle à Achille dans l'*Iliade* — sous la forme même, dans le costume et avec les occupations de sa vie réelle. Toutefois, lorsqu'un homme est mort dans des circonstances tragiques, de mort violente, il arrive aussi qu'on se le figure, en rêve, non tel qu'il a vécu, mais tel qu'il a cessé de vivre. De là, deux séries distinctes d'images funéraires, si l'on peut s'exprimer ainsi, dont nous observons déjà la coexistence dans la *Nekyia*. Minos, aux Enfers, continue à juger[3]; assis sur un siège, un sceptre d'or à la main, il tranche les différends entre les ombres. Le géant Orion chasse dans la prairie d'asphodèle les fauves qu'il a jadis tués dans les montagnes[4]. Héraclès s'avance, tenant un

1. Une certaine impatience de cette doctrine commence à se manifester dans l'Église elle-même. L'abbé Hébert, directeur de l'école Fénelon, écrivait dans la *Revue blanche* du 15 septembre 1902 : « Nous n'en voulons plus... de ce Dieu infiniment bon qui torturerait pendant l'Éternité ceux qui ne l'ont pas aimé ! » L'abbé Hébert a été mis en interdit [il a depuis quitté l'Église]; mais le symptôme n'en est pas moins intéressant à noter.

2. Homère, *Odyss.*, XI, 29.

3. *Ibid.*, XI, 568.

4. *Ibid.*, XI, 572.

arc tendu, dans l'attitude d'un redoutable sagittaire[1]. Voilà les morts qui survivent sous leur aspect et avec leurs goûts familiers[2]. D'autre part, parmi les âmes qui se pressent pour boire le sang noir des victimes, Ulysse signale des « guerriers blessés par des javelots d'airain, revêtus d'armes sanglantes » ; ce sont évidemment des morts qui s'offrent à ses yeux sous l'aspect où ils ont quitté la vie.

Cette seconde conception n'est pas restée moins populaire que la première. Dans l'*Énéide*, Énée aperçoit aux Enfers Déiphobe, fils de Priam, avec les cruelles mutilations qui lui avaient été infligées (VI, 494) :

> *laniatum corpore toto*
> *Deiphobum vidi, lacerum crudeliter ora,*
> *Ora manus ambas, populataque tempora raptis*
> *Auribus et truncas inhonesto vulnere nares.*

Au second livre (v. 270), Hector apparaît à Énée tel qu'Achille l'a traîné sanglant autour des murs de Troie :

> *Raptatus bigis, ut quondam, aterque cruento*
> *Pulvere, perque pedes trajectus lora tumentes.*

On pourrait multiplier les exemples. Mais ce qui précède suffit à justifier notre thèse, qu'il existait dans l'art, comme dans la littérature, deux manières de représenter les défunts, tantôt sous l'aspect qui avait caractérisé leur vie, tantôt sous celui qui avait marqué leur mort.

Ici intervint, à une époque très ancienne de l'hellénisme, un autre élément, probablement d'origine thrace et orphique : l'idée des peines et des récompenses de l'autre vie. Or, supposons qu'un Grec, imbu de ce cette idée, ait vu un tableau représentant le monde infernal, sur lequel figurait un homme dévoré par des vautours. D'après ce que nous venons de dire,

1. Hom., *Odyss.*, XI, 601.
2. Cf. Virg., *Aen.*, VI, 485, 651.

ce pouvait fort bien, dans la pensée de l'artiste, être l'image d'un homme mort à la guerre, abandonné, suivant l'expression d'Homère, aux chiens et aux oiseaux. Mais le spectateur, sous l'influence de l'idée de la rétribution, verra là tout autre chose : il y reconnaîtra un supplice, nécessairement très long ou même perpétuel, infligé à un contempteur des Dieux. Un vaudevilliste du siècle passé a mis en scène un homme du peuple qui, dans le tableau de David, *Léonidas aux Thermopyles*, voit et admire « des pompiers qui se couchent » ; de pareilles erreurs d'exégèse, qui nous font sourire aujourd'hui, ont été certainement autrefois, non moins que les confusions du langage, un facteur important de la formation des mythes.

Revenons au Salmonée de Virgile pour résoudre les difficultés laissées en suspens. Nous avons prouvé que les vers de Virgile dérivaient d'une peinture et nous en avons reconstitué avec certitude les éléments. Cette peinture représentait un magicien de Thessalie dans l'exercice de son activité bienfaisante, faisant descendre la foudre du ciel et déchaînant la pluie d'orage sur la terre altérée. C'est sous cet aspect qu'il figura dans les Enfers, comme le chasseur Orion. Mais on se persuada qu'il était victime de la colère ou de la jalousie de Zeus, que la foudre le frappait pour le punir d'en avoir imité le bruit. Dès lors, l'idée de la perpétuité des peines intervenant, Salmonée prit place aux Enfers non comme un mort, mais comme un damné ; son châtiment consiste à être éternellement frappé de la foudre dans l'appareil où il l'avait provoquée. Cette conception est d'une absurdité si criante que Virgile, en se l'appropriant, n'osa pas y insister ; cependant, il est incontestable qu'il l'a adoptée, puisque, comme nous l'avons vu, la grammaire ne permet pas de traduire autrement le passage sur Salmonée qui a été cité au début de ce mémoire : « J'ai vu Salmonée subir des peines cruelles *en imitant* les flammes de Jupiter et le fracas de l'Olympe ».

III

Le meilleur moyen de prouver que nous sommes dans le vrai, c'est d'appliquer notre méthode à l'explication d'autres épisodes du monde infernal, représentant les peines infligées à des contempteurs des Dieux, ou, du moins, à des hommes que la mythologie classique fait passer pour tels. Nous verrons que cette clef va nous permettre d'ouvrir des serrures rebelles à toute tentative d'effraction et de démontrer qu'une partie considérable de l'eschatologie grecque est fondée sur de très anciens malentendus.

La *Nekyia*, telle qu'elle nous est parvenue, connaît trois damnés : Tityos, Tantale et Sisyphe. Le crime de Tityos est le seul qui soit indiqué ; il a outragé Latone, fille de Zeus. Voici comment l'interpolateur de l'*Odyssée* décrit son supplice : « Je vois Tityos, fils de l'illustre Terre, étendu sur le sol dont il couvre neuf plèthres. Deux vautours attachés à ses flancs déchirent ses entrailles et lui dévorent le foie ». Ce passage a été imité et amplifié par Virgile[1] :

> *Nec non et Tityon, Terrae omniparentis alumnum,*
> *Cernere erat, per tota novem cui jugera corpus*
> *Porrigitur, rostroque immanis vultur obunco*
> *Immortale jecur tondens fecundaque poenis*
> *Viscera...*

Ici, l'idée de la perpétuité de la peine, qui n'est pas indiquée du tout dans l'*Odyssée*, est exprimée nettement : le foie de Tityos renaît sans cesse, pour que son supplice soit toujours nouveau. De la dernière rédaction de l'*Odyssée* à celle de l'*Énéide*, le malentendu s'est précisé et aggravé. Il n'était qu'en germe dans le poème grec ; dans le poème latin, il est devenu partie intégrante de toute une doctrine eschatologique. L'origine en est bien facile à démêler. Il y avait une peinture représentant Tityos, mort de mort violente, foudroyé peut-

1. *Aen.*, VI, 595.

être, dont les vautours dévoraient les chairs comme sur la fameuse stèle babylonienne rapportée au Louvre par Sarzec[1]. Cette image passa d'abord pour celle d'un châtiment, puis pour celle d'un supplice éternel : de là cette idée du foie renaissant, de l'*immortale jecur*, que Virgile n'a certainement pas introduite dans la mythologie, puisqu'elle lui était fournie par la légende de Prométhée.

Cette légende même va s'expliquer aisément comme le produit de l'interprétation naïve d'une œuvre d'art. Dès 1883, M. Milchhœfer[2] a signalé des pierres gravées de très ancien style, découvertes en Crète, où l'on voit un homme tantôt étendu ou debout, tantôt accroupi et les mains enchaînées derrière le dos, vers lequel vole un grand oiseau de proie. Il y a reconnu des images primitives de Prométhée enchaîné, mais s'est demandé si elles ne représentaient peut-être pas un mort quelconque dévoré par un vautour, comme sur les bas-reliefs assyriens. M. Milchhœfer a écarté cette hypothèse, et il a bien fait, car, dans les gravures qu'il a publiées, nous sommes bien en présence du mythe classique; mais il n'en a pas moins indiqué nettement où devait être cherchée l'origine de ce mythe. Prométhée, comme Salmonée, a dérobé ou attiré à lui le feu céleste; il a été foudroyé par Zeus et, comme Tityos, abandonné aux vautours. L'image de Prométhée aux Enfers est celle d'un mort vers lequel vole un oiseau de proie. Mais Prométhée n'est pas aux Enfers, ou il en est sorti, puisque la légende parle de sa délivrance et lui attribue une place dans l'Olympe. Donc, il n'est pas mort; mais, puisque l'image ne saurait mentir; il a été dévoré vivant par un oiseau. Les vautours dévorent les morts, non les vivants; donc, l'oiseau de proie n'était pas un vautour, mais un aigle, l'aigle de Zeus. Le lieu de la scène, depuis Eschyle, est placé sur le Caucase; la conception du supplice durable, du foie qui renaît sans cesse est déjà dans Hésiode, mais lui est sans doute bien antérieure. Ce qui précède n'est pas une pure combinaison,

1. Heuzey, *Catalogue des antiquités chaldéennes du Louvre*, p. 101.
2. Milchhœfer, *Anfaenge der Kunst in Griechenland*, p. 89.

car les anciens racontaient que Prométhée avait été foudroyé par Zeus et plongé dans le Tartare. Nous en avons une trace dans ces vers obscurs d'Horace[1] :

> ... *nec satelles Orci*
> *Callidum Promethea*
> *Revexit auro captus.*

« Le satellite de l'Orcus, Charon, ne s'est pas laissé corrompre par le malin Prométhée pour le ramener à la lumière. » Il existait donc toute une légende, qui ne nous est pas parvenue, sur Prométhée aux Enfers et les efforts qu'il fit pour en sortir. La légende de Prométhée, telle que nous la connaissons, comprend des éléments très divers, les uns mythiques, les autres d'une nature plus élevée et philosophique ; mais il me semble certain que l'histoire de son supplice sur le Caucase doit s'expliquer, comme celle du supplice de Tityos, par une image qui représentait le Titan foudroyé, abandonné à la rapacité des vautours.

IV

Passons aux deux autres damnés dont l'interpolateur de l'*Odyssée* décrit les supplices, Sisyphe et Tantale. Ces supplices sont devenus populaires et ont même passé en proverbe ; mais personne ne les a jamais expliqués. Si nous ne nous abusons pas singulièrement, notre théorie en rend compte de la manière la plus naturelle et la plus logique.

Ulysse décrit à Alkinoos le supplice de Sisyphe, mais ne dit point pourquoi il lui a été infligé[2] : « J'ai vu aussi Sisyphe, accablé de peines cruelles ; il soulevait de ses deux mains une pierre énorme et la roulait avec effort, s'aidant des mains et des pieds, vers le sommet d'une colline ; mais lorsqu'il était sur le point d'atteindre le sommet, une force puissante le repous-

1. Horace, *Odes*, II, 19, 34. Cf. le fragment d'Accius *ap.* Varr., *Ling. Lat.*, VI, 82 (*poenasque Jovi Fato expendisse supremo*), et Welcker, *Aeschyl. Trilogie*, p. 8.
2. *Odyssée*, XI, 593.

sait et la pierre implacable roulait à nouveau vers la plaine. Lui, tendant ses muscles, recommençait son labeur; la sueur ruisselait de tous ses membres et la poussière volait au-dessus de sa tête ».

Le poète ne dit pas nettement que Sisyphe fût condamné à ce labeur éternel et inutile; mais ses lecteurs devaient le comprendre ainsi. D'autres textes postérieurs sont plus précis et ne laissent aucun doute sur la nature du châtiment infligé. Quant à la faute qui avait attiré cette punition sur le fils d'Eole, les mythographes ne sont pas d'accord. Suivant les uns, il avait dénoncé à Asopos l'enlèvement de sa fille Égine par Zeus; suivant d'autres, il avait infesté l'Attique de ses brigandages; il avait, disait-on encore, trahi les desseins secrets des Dieux, ou enchaîné Thanatos, ou traité cruellement Tyro, fille de Salmonée[1]. Cette diversité des motifs allégués suffit à prouver que le motif réel était inconnu, c'est-à-dire qu'il n'était indiqué par aucune tradition ancienne; et le silence de l'*Odyssée*, où Ulysse spécifie pourtant le crime de Tityos, vient à l'appui de cette conclusion. Elle est confirmée par le respect qu'inspirait encore, au v^e siècle, le souvenir de Sisyphe; Socrate, au moment de mourir, le nomme parmi ceux qu'il aura plaisir à rencontrer dans l'Hadès[2]. C'est que Sisyphe, comme son nom l'indique (σι-συφος, sorte de redoublement intensif de σοφός), est la personnification même de l'esprit de finesse, de l'ingéniosité et de la ruse, κέρδιστος ἀνδρῶν, comme l'appelle l'*Iliade*[3] — *vafer Sisyphus*, comme dit Horace[4]. Ses expédients étaient passés en proverbe et Aristophane, dans les *Acharniens*, parle des μηχαναὶ τοῦ Σισύφου[5], ce que le scholiaste explique en disant que les poètes ont fait de Sisyphe le type de l'homme rusé et industrieux, δριμὺν καὶ πανοῦργον. Aussi l'ingénieux Ulysse passa-t-il pour être son fils ou son descendant, Σισύφειον

1. Voir les références à l'article *Sisyphos* de la *Real-Encyclopaedie* de Pauly, p. 1229.
2. Plat., *Apol.*, 41 c; cf. E. Rhode, *Psyche*, t. I, p. 59, n. 1.
3. *Iliade*, VI, 153.
4. Hor., *Sat.*, II, 3, 21.
5. Aristoph., *Acharn.*, 390.

σπέρμα, suivant l'expression d'Euripide[1]. Sisyphe avait régné à Ephyra, l'ancienne Corinthe, où il est probable que sa légende s'est formée; on montrait encore son tombeau dans l'isthme, au temps de Pausanias[2]. Admiré par les uns pour son habileté, décrié par les autres pour son astuce, Sisyphe devait être représenté, dans une image funéraire, sous l'aspect d'un homme capable de vaincre les plus grandes difficultés par son adresse et les mille ressources de son esprit, et cette image devait être interprétée tôt ou tard comme celle du châtiment infernal que lui valurent son insolence et sa fourberie.

Au livre VIII de sa *Géographie*, Strabon décrit l'emplacement de Corinthe, la ville célèbre où régnait autrefois Sisyphe et où son souvenir s'était si bien conservé que Stace encore appelle *Sisyphii portus* les ports de Corinthe [3]. Elle est dominée par une colline abrupte terminée en pointe, haute de trois stades et demi, l'Acrocorinthe, qui avait été anciennement fortifiée. Tout en haut, Strabon vit un petit temple d'Aphrodite et, immédiatement au-dessous du sommet, la fontaine de Pirène, où s'abreuvait Pégase quand il fut surpris par Bellérophon. Au-dessous de la fontaine de Pirène étaient les ruines imposantes (ἐρείπια οὐκ ὀλίγα) d'un vaste édifice en marbre blanc, que l'on appelait le Sisypheion ; mais Strabon[4] ne savait pas si c'était un temple ou un palais (ἱεροῦ τινος ἢ βασιλείου... ἐρείπια). Ce Sisypheion de l'Acrocorinthe est encore mentionné par Diodore de Sicile[5]. En 308 av. J.-C., Démétrius Poliorcète commença la guerre contre Cassandre, roi de Macédoine, prit Sicyone et marcha sur Corinthe, qu'occupait un lieutenant de Cassandre. Démétrius s'étant emparé de la ville et des ports, une partie de la garnison se réfugia dans le Sisypheion et le reste sur l'Acrocorinthe. Avec l'aide de ses machines, Démétrius prit d'assaut le Sisypheion et obligea ceux qui s'étaient réfugiés dans l'Acrocorinthe à lui livrer la citadelle. Ce

1. Eurip., *Iph. Aul.*, 524.
2. Pausanias, II, 2.
3. Stace, *Theb.*, II, 380.
4. Strab., p. 326, 15, éd. Didot.
5. Diodore, XX, 103.

récit implique que la position était très forte puisque, une fois prise, la capitulation de l'Acrocorinthe devenait inévitable; il confirme ainsi la description de Strabon, suivant lequel le Sisypheion était voisin du sommet de l'Acrocorinthe, car la garnison de la citadelle capitula sous la menace des machines de Démétrius.

Strabon, avons-nous dit, ne savait pas si le Sisypheion, qu'il vit en ruines, était un temple ou un palais. Il résulte de là avec vraisemblance que la tradition locale le représentait comme la demeure de Sisyphe; l'hésitation de Strabon devant ces grandes ruines en marbre blanc est naturelle, car, dans la Grèce historique, le marbre servait surtout à la construction des temples; mais le fait même que le géographe ne se prononce pas prouve que l'opinion commune allait à l'encontre de la sienne. Donc, presque au sommet de la colline escarpée de l'Acrocorinthe, existait un château fort construit en marbre blanc, auquel était resté attaché le nom de Sisyphe, le fondateur préhistorique de Corinthe. Voilà un fait solidement établi.

Dans tous les pays où subsistent de grands monuments de date inconnue, mais certainement très anciens, la légende s'en empare et en attribue la construction soit à des géants, soit à des hommes doués d'une puissance magique ou d'une intelligence supérieure. En Grèce, les ruines de l'époque mycénienne étaient considérées comme l'œuvre des Cyclopes et des Pélasges, qui, comme les métallurgistes primitifs, Dactyles et Telchines, passaient tantôt pour des géants, tantôt pour des magiciens. Le poids énorme des pierres portées autrefois jusqu'à des hauteurs considérables suggérait l'une ou l'autre de ces hypothèses, que les constructeurs des monuments de jadis avaient été plus forts ou plus ingénieux que leurs successeurs. Sur la frise du Théseion, si l'on en croit M. Bruno Sauer, les Pélasges sont représentés jonglant avec des quartiers de roche, indice d'une légende d'ailleurs inconnue qui expliquait ainsi leur pouvoir de remuer les plus pesants matériaux[1].

1. B. Sauer, *Das sogenannte Theseion*, p. 133 et suiv.; cf. Hauser, *Strena Helbigiana*, p. 118.

L'adroit Sisyphe avait été l'un de ces constructeurs dont les générations subséquentes admiraient les travaux, sans comprendre comment ils avaient été exécutés. En haut d'une colline escarpée et abrupte, qui dominait la ville fondée par lui, Sisyphe avait trouvé moyen de transporter des blocs formidables pour construire sa forteresse et son palais, le Sisypheion. C'est du Sisypheion que dérive, sinon la légende entière, du moins ce que nous avons appelé l'image funéraire de Sisyphe. De même qu'Orion, dans l'Hadès odysséen, figurait sous les traits d'un chasseur et Héraklès sous ceux d'un sagittaire, Sisyphe était représenté roulant une pierre énorme presque jusqu'au sommet d'une montagne, qui était l'Acrocorinthe. Tel il paraissait, au témoignage de Pausanias, dans la peinture des Enfers par Polygnote [1] : κρημνοῦ τε σχῆμά ἐστι καὶ ὁ Αἰόλου Σίσυφος ἀνῶσαι πρὸς τὸν κρημνὸν βιαζόμενος τὴν πέτραν [2].

Tout s'explique, dès lors, sans difficulté. Une image très ancienne montrait Sisyphe aux Enfers, roulant une pierre colossale vers le sommet de l'Acrocorinthe, mais n'atteignant pas le sommet de la colline, parce que le Sisypheion n'était pas construit sur le sommet. On perpétuait ainsi, sans doute à Corinthe même, le souvenir d'un travail étonnant auquel le nom de Sisyphe était attaché. Cette image glorifiait la force et l'adresse de Sisyphe, mais ne représentait nullement un châtiment infernal. Il n'en fut plus de même lorsqu'on commença à distinguer, dans l'Hadès, les bienheureux des damnés et que l'on chercha, dans certaines images funéraires, l'indication de la peine éternelle à laquelle étaient soumis ceux qui avaient offensé les dieux. Sisyphe, avec son rocher parvenu presque au sommet de la montagne, devint, aux yeux du vulgaire, le forçat qui soulève éternellement son fardeau, qu'une force invincible, le Κραταιΐς de l'*Odyssée*, repousse éternellement dans la

1. Pausanias, X, 31, 10.

2. M. E. Pottier me rappelle à ce propos la peinture d'un vase du Louvre publié par M. Hauser (*Strena Helbigiana*, p. 116), où l'on voit un géant (ΓΙΓΑΣ), conduit par Athéna, qui porte un énorme quartier de roche. C'est peut-être une allusion à la construction du mur de l'Acropole par Cimon, vers 446 av. J.-C.

plaine. On se mit alors en quête des motifs qui avaient pu valoir à Sisyphe la colère des dieux et nous avons vu qu'on n'eut pas de peine à en inventer, puisqu'on en produisit toute une kyrielle. Les modernes ne se sont pas fait faute d'y ajouter encore ; Sisyphe, nous ont-ils dit, est le symbole de l'orgueil humain, qui, dans sa confiance illimitée en ses ressources, tente des entreprises impossibles et succombe sous une force supérieure à celle des hommes. Ce sont là de très belles idées philosophiques, mais qui, sur le terrain de la mythologie, restent stériles et n'ont jamais donné naissance au moindre conte. L'exégèse morale d'une fable ne peut en être le point de départ, qui est toujours quelque chose de simple et de concret. Si, comme nous l'espérons, l'explication graphique du châtiment de Sisyphe est admise, il faudra cesser d'alléguer cet exemple comme une preuve de la haute portée philosophique des mythes grecs.

V

On voudra bien constater que notre méthode nous a déjà permis de rendre compte des supplices infernaux de trois personnages de la fable, Salmonée, Tityos et Sisyphe. Le troisième damné mentionné dans l'*Odyssée* est Tantale ; si nous pouvons, par les mêmes déductions, expliquer le châtiment qu'il subit, tout juge impartial devra convenir que notre thèse est plus que vraisemblable et qu'il ne suffira pas, pour l'écarter, de la qualifier d'ingénieuse.

Voici ce que dit Ulysse de Tantale aux Enfers[1] : « J'ai vu Tantale, souffrant des douleurs cruelles, plongé dans un lac dont l'eau atteignait à son menton ; il voulait boire et ne le pouvait, car chaque fois que le vieillard se penchait pour se désaltérer, l'onde disparaissait absorbée et la terre noire se montrait autour de ses pieds, desséchée par un dieu. Au-dessus de sa tête des arbres élevés laissaient pendre leurs fruits,

1. Hom., *Odyss.*, XI, 582.

poires, grenades, pommes douces, figues et vertes olives ; mais quand le vieillard essayait de les saisir, le vent les emportait vers les nuées sombres. »

Le tourment de la soif, infligé à Tantale, est resté plus populaire que celui de la faim. Horace les connaît pourtant l'un et l'autre, mais les mentionne dans des passages différents. Il est question de la soif seule dans la 1[re] Satire (v. 68) :

Tantalus a labris sitiens fugentia captat
Flumina : quid rides ? mutato nomine de te
Fabula narratur...

L'autre supplice est mentionné dans l'Épode à Canidie (XVII, 66) :

Egens benignae Tantalus semper dapis.

Une troisième version du supplice était rapportée par le poète des *Nostoi* et a été acceptée par Archiloque et Pindare[1]. Le châtiment de Tantale aurait consisté en ceci, qu'un bloc de pierre était sans cesse suspendu au dessus de sa tête et menaçait de l'écraser. Il est question de ce tourment dans l'*Énéide*, mais à propos d'un autre coupable :

Quo[s] super atra silex jamjam lapsura cadentique
Imminet adsimilis[2]...

Polygnote, dans la *Nekyia*, avait combiné la version homérique avec celle des *Nostoi*. Pausanias, décrivant cette peinture murale, signale tout à la fin Tantale, en proie aux tourments marqués par Homère, auxquels s'ajoute, dit-il, la terreur de la pierre suspendue au-dessus de lui, καὶ τὸ ἐκ τοῦ ἐπηρτημένου λίθου δεῖμα. Le Périégète ajoute que Polygnote a dû emprunter ce trait à Archiloque, mais que ce dernier l'avait peut-être reçu d'ailleurs.

La cause de la disgrâce de Tantale n'est pas plus indiquée dans l'*Odyssée* que celle de la damnation de Sisyphe. Les motifs que les mythographes ont mis en avant sont naturellement puérils et contradictoires. Tantale, racontait-on, était puissant

1. Cf. Frazer, *ad* Pausanias, t. V, p. 392.
2. Virg., *Aen.*, VI, 602.

par ses richesses et par l'amitié des dieux, qui l'admettaient à leur table ; mais il usa sans mesure de ces biens. Il dévoila les secrets de Zeus (accusation également portée contre Sisyphe) ; ou il déroba du nectar et de l'ambroisie à la table des dieux pour les distribuer à ses amis (crime analogue à celui de Prométhée) ; ou il voulut éprouver la sagesse des dieux en leur servant les membres de son fils Pélops, ou encore il refusa de rendre le chien d'or que lui avait confié Pandareus, suivant les uns, Hermès, suivant les autres[1]. Avant de souffrir pour ses péchés dans l'Hadès, il dut subir sur terre la colère de Zeus, qui le précipita du haut du Sipyle et dressa la montagne menaçante au-dessus de sa tête[2]. Ce dernier trait, conservé par Pindare et son scholiaste[3], est intéressant, car on y voit nettement comment une peine temporelle, subie à la clarté du soleil, peut être transformée en une peine éternelle, subie dans l'Hadès.

Sur le mont Sipyle, qui domine Smyrne de sa masse imposante, il y avait une ville très ancienne du même nom, qui s'appelait *Tantalis*. Elle fut détruite par un tremblement de terre et, à sa place, s'étendit un lac. Strabon mentionne deux fois cette catastrophe. La première fois[4], il rapporte, d'après Démoclès, qu'il se produisit jadis de grands tremblements de terre en Lydie, en Ionie et jusqu'en Troade, que des villes entières furent englouties, que Sipylos fut détruite sous le règne de Tantale et que des lacs se formèrent à la place de marais : ὑφ' ὧν καὶ κῶμαι κατεπόθησαν καὶ Σίπυλος κατεστράφη, κατὰ τὴν Ταντάλου βασιλείαν, καὶ ἐξ ἑλῶν λίμναι ἐγένοντο. Ces derniers mots sont sans doute altérés, et il faut lire ὑλῶν (forêts) au lieu de ἑλῶν : des collines boisées se transformèrent en lacs. Au livre XII, Strabon revient sur le même sujet et, rappelant les tremblements de terre qui eurent lieu de son temps à Magnésie et à Sardes, dit qu'il ne faut pas reléguer au rang des

1. Cf. Perdrizet, *Bulletin de Correspondance hellénique*, t. XXII (1898), p. 584.
2. Voir les références à l'article *Tantalus* de la *Real-Encycl.* de Pauly.
3. Cf. Boeckh, *Explan. ad Pind.*, p. 109.
4. Strabon, I, p. 58.

fables ce qu'on rapporte sur la destruction de Sipylos. Ces informations sont confirmées par Pline en deux passages[1] : *devoravit (terra) ... Sipylum in Magnesia et prius in eodem loco clarissimam urbem quae Tantalis vocabatur... Sipylum quod antea Tantalis vocabatur, caput Maeoniae, ubi nunc est stagnum Sale*[2]. Le caractère volcanique du Sipyle a été reconnu par tous les voyageurs modernes. « La montagne, dit Weber, paraît fendue jusque dans ses entrailles; des parois verticales, des rochers éboulés, des fissures profondes, témoignent de la violence des agents souterrains qui ont agité de tout temps cette contrée[3] ».

Pausanias, qui était natif de cette région, parle deux fois[4] du tombeau de Tantale que l'on montrait sur le Sipyle; Texier, Ramsay et Humann ont cru l'identifier, soit à un cône de pierre recouvrant une chambre rectangulaire, soit à une vaste tombe à deux chambres taillée dans le roc[5]. Quant au lac qui se forma à la place de la ville de Tantalis, on le reconnaît d'ordinaire au pied de la roche *Coddine*; mais il y a deux autres lacs dans le Sipyle, l'un dit *Kara Göl* (le lac noir), l'autre *Kyz Göl* (le lac de la jeune fille). Le premier serait le *lac de Tantale* dont parle Pausanias et qu'il semble nettement distinguer de celui où fut engloutie l'ancienne ville de Tantalis[6].

Le roi Tantale est l'éponyme de la ville de Tantalis. Cette ville fut engloutie dans un lac à la suite d'un tremblement de terre qui ébranla toute la montagne du Sipyle. Donc, l'image funéraire de Tantale pouvait le représenter dans un lac, ayant de l'eau jusqu'au menton et cherchant vainement à se raccrocher à des branches d'arbres; ou elle pouvait le figurer sous des rochers du Sipyle prêts à l'écraser sous leur masse. Ces deux images ont dû exister et les supplices de Tantale, tels

1. Pline, *Hist. Nat.*, II, 205; V, 117.
2. Ce lac est appelé *Saloe* par Pausanias (VII, 24, 13) et paraît être identique à celui qu'on voit au pied de la prétendue Niobé (Frazer, *Pausanias*, t. III, p. 554).
3. Weber, *Le Sipylos*, p. 9.
4. Pausanias, II, 22, 3; V, 13, 7.
5. Weber, *Le Sipylos*, p. 19; Frazer, *Pausanias*, t. III, p. 555.
6. Pausanias, VIII, 17, 3; cf. Weber, *op. laud.*, p. 32.

qu'ils sont décrits par les textes et reproduits par les monuments de l'époque classique, ne sont que des traductions de ces formules graphiques beaucoup plus anciennes.

Traductions nécessairement un peu modifiées. Prenons, par exemple, l'image de Tantale dans le lac. Une fois l'idée répandue que les images funéraires sont celles de récompenses ou de peines perpétuelles, comment pouvait-on l'interpréter ? Évidemment, un mort ne se noie pas ; la noyade n'est pas un châtiment infernal, mais une crise de la vie terrestre. Donc, si Tantale est dans un lac, et que cela constitue son supplice, c'est qu'il est altéré et ne peut boire. De même, le geste qu'il fait pour saisir les branches des arbres n'est pas celui d'un homme qui se noie, car un mort ne craint pas la mort : c'est celui d'un affamé qui cherche à cueillir des fruits et qui n'y réussit pas. A l'époque de la dernière interpolation de la *Nekyia*, qui n'est peut-être pas antérieure au VI^e siècle, cette interprétation était déjà admise ; elle le restera pendant toute l'antiquité.

L'image de Tantale sous un roc qui menace de l'écraser devait aussi changer de signification avec les idées courantes sur la vie future. Ce n'était plus un épisode, le dernier peut-être, de l'existence d'un prince opulent, victime d'une catastrophe sismique ; c'était le châtiment éternel d'un homme qui avait méprisé les dieux. Pour que le châtiment fût éternel, il fallait que le rocher ne tombât point, mais qu'il tourmentât le malheureux de sa menace sans cesse renouvelée. C'est la version qu'avait adoptée Pindare.

M. Havet, en 1888, a démontré, d'une manière irréfutable, que cinq vers de l'épisode des damnés, dans le VI^e livre de l'*Énéide*, ont été transposés dès l'antiquité et que le poète, qui ne parle pas de Tantale, a néanmoins décrit deux des supplices que lui impose la fable (le rocher menaçant et la faim inassouvie) en les faisant subir à Phlégyas. Il faut lire ainsi :

Quid memorem Lapithas, Ixiona Pirithoümque ? 601
Saxum ingens volvunt alii, radiisque rotarum 615
Districti pendent ; sedet aeternumque sedebit 616

Infelix Theseus, Phlegyasque miserrimus omnes 617
Admonet et magna testatur voce per umbras : 618
Discite justitiam moniti et non temnere Divos. 619
Quos super atra silex jamjam lapsura cadentique 602
Imminet adsimilis. Luceni genialibus altis 603
Aurea fulcra toris epulaeque ante ora paratæ 604
Regifico luxu ; Furiarum maxima juxta 605
Accubat et manibus prohibet contingere mensas 606
Exsurgitque facem attollens atque intonat ore. 607

Notre savant confrère a complété cette découverte par une autre qui l'a conduit très près de la méthode générale que j'expose ici. Il a reconnu que la source de Virgile, dans cet épisode de Phlégyas, avait été une peinture[1]. Peut-être a-t-il eu tort d'admettre une source directe ; mais cela importe peu. Il a justement signalé dans ce passage des détails d'origine picturale, la *Furiarum maxima*, la torche élevée, l'*atra silex*, les *aurea fulcra*. Mais il en est un autre, qui n'est pas moins démonstratif et auquel je suis surpris qu'il n'ait pas songé. C'est le conseil « utile, mais tardif », comme dit Scarron, que Phlégyas crie à travers les ombres :

Discite justitiam moniti et non temnere divos.

Évidemment, la peinture-source présentait à cet endroit une large surface noire sur laquelle était tracé, en lettres blanches qui partaient de sa bouche, le conseil de Phlégyas. De pareilles inscriptions, sortant de la bouche des personnages, se voient sur les vases grecs, et la mode s'en est conservée, dans la peinture, jusqu'à l'éclosion de la Renaissance italienne.

Nous avons un second exemple d'une inscription de ce genre dans le cas d'un autre personnage qui subit un supplice dans les Enfers, Ixion, le fils même de Phlégyas. Pindare le montre, attaché à une roue ailée qui l'emporte, répétant sans cesse aux mortels le conseil du sage : « Que les bienfaits trouvent chez vous un aimable retour ». Car Ixion avait usé

1. Cf. J. Martha, *Revue de Philologie*, 1889, p. 9 , L. Havet et Th. Reinach, *ibid.*, 1888, p. 145 ; 1889, p. 78.

d'ingratitude envers Zeus, qui l'avait purifié d'un meurtre inexpiable : oublieux du service rendu, l'insolent avait osé prétendre à la couche d'Héra.

Ixion figure déjà aux Enfers sur un vase peint attique de la fin du v^e siècle[1]; dans la littérature que nous possédons, il paraît pour la première fois en Hadès à l'époque alexandrine, au III^e livre des *Argonautiques* d'Apollonius. Les auteurs plus anciens, et plusieurs de ceux qui vinrent ensuite, le montrent, comme Pindare, subissant son supplice dans les airs. A cette condition, le conseil qu'il donne est raisonnable ; aux Enfers de Virgile, mis dans la bouche de Phlégyas, il est hors de saison. Ixion ne figure pas dans la *Nekyia* de Polygnote ; il a donc passé du ciel dans les Enfers pendant le v^e siècle. Il était naturel qu'il y passât sous l'aspect qu'on lui attribuait dans le ciel. Mais cet aspect a lui-même besoin d'être expliqué. Il n'est pas admissible, en effet, que le motif dérive de la légende ; c'est la légende qui a été créée pour expliquer le motif. M. Gaidoz a essayé de démontrer, il y a longtemps, que le type primitif d'Ixion n'est pas autre chose que celui du dieu à la roue[2] et M. Max Mayer[3], dans le même ordre d'idées, a signalé un globe ailé assyrien, avec, au centre, une figure humaine, parmi les bas-reliefs ninivites publiés par Layard[4]. Un motif analogue paraît sur une agrafe en or de Mycènes[5], sauf que le personnage aux bras étendus est féminin. Il ne semble pas douteux qu'une image anthropomorphique de la roue du soleil, dont la conception est commune à un grand nombre de peuples, a été l'objet de plusieurs malentendus successifs. D'abord, on y a reconnu un supplice et l'on en a conclu que l'homme ainsi châtié dans les airs devait avoir gravement offensé le maître du ciel. Plus tard, on a réfléchi qu'un supplice éternel ne pouvait être infligé que dans les Enfers et l'on y a fait descendre Ixion et sa roue. Toute image est une énigme

1. *Annali dell' Instit.*, 1873, pl. I, K.
2. Gaidoz, *Études de mythologie*, p. 48.
3. M. Mayer, *ap.* Rocher, *Lexikon der Mythologie*, art. *Ixion*, p. 770.
4. Perrot et Chipiez, t. II, p. 89, fig. 19.
5. Schliemann, *Mykenae*, n° 292 ; Milchhoefer, *Anfaenge der Kunst*, p. 9.

qui, comme les noms propres, réclame impérieusement une explication, et les motifs graphiques se transmettent et se perpétuent comme les mots du langage. On peut en dire autant des rites religieux qui, avec les mots et les images, constituent les trois facteurs essentiels des mythes.

VI

Le malentendu graphique dont j'ai déjà donné bien des exemples est particulièrement sensible dans le cas de Thésée. Le héros athénien était descendu aux Enfers avec son compagnon Pirithoüs, pour l'aider à ravir Proserpine. Imprudemment, ils acceptèrent l'un et l'autre de s'asseoir dans l'Hadès et se trouvèrent fixés soit à des sièges, soit au rocher sur lequel ils s'étaient assis. Les mythographes n'étaient pas d'accord sur la fin de l'aventure : suivant les uns, Hèraklès serait venu délivrer les deux amis; suivant d'autres, Thésée aurait seul été ramené à la lumière ; d'autres enfin prétendaient que Thésée et Pirithoüs étaient restés assis aux Enfers[1]. Polygnote, dans la *Nekyia* de Delphes, avait figuré Thésée et Pirithoüs, assis sur des sièges ; Thésée tenait à la main deux épées, celle de Pirithoüs et la sienne, et Pirithoüs, qui les regardait, semblait regretter qu'elles ne pussent leur servir en vue de leur audacieuse entreprise[2]. « Thésée et Pirithoüs, dit Diodore[3], descendirent aux Enfers et y furent enchaînés en punition de leur impiété. Dans la suite, Thésée fut délivré par Hèraklès ; mais Pirithoüs resta dans les Enfers, expiant son audace par un châtiment éternel. Quelques mythographes disent même que ni l'un ni l'autre n'en sont revenus. »

Cette dernière version est celle qu'a adoptée Virgile :

Sedet aeternumque sedebit
Infelix Theseus...

1. Voir Petersen, *Arch. Zeit.*, 1877, p. 119, et Frazer, *ad* Paus., t. V, p. 386.
2. Pausanias, X, 29, 3.
3. Diodore, IV, 63.

bien que cela fût en contradiction avec ce qu'Énée lui-même a dit plus haut à la Sibylle, quand il a cité Thésée parmi ceux qui sont allés aux Enfers et en sont revenus :

Quid Thesea magnum,
Quid memorem Alciden? Et mî genus ab Jove summo[1].

L'idée d'un supplice éternel consistant à rester assis est d'une absurdité que rien ne peut atténuer. Pour peu qu'on y réfléchisse, on reconnaîtra l'origine graphique de la légende. Soit une peinture comme celle de Polygnote, représentant Thésée et Pirithoüs assis; l'essentiel n'est pas qu'ils soient assis, mais qu'ils soient ensemble, car la mort même n'a pu rompre leur amitié. Il y a, dans la peinture de Polygnote, plusieurs autres exemples d'amis et d'amies réunis dans le monde infernal : Chloris et Thyia, Camiro et Clytie, Protésilas, Achille et Patrocle, Marsyas et Olympos, etc. Mais Thésée et Pirithoüs avaient médité l'enlèvement de la déesse des Enfers et, par là, gravement offensé le maître de ces lieux. Pourquoi ont-ils échoué dans leur tentative? Pourquoi sont-ils assis tandis que d'autres sont debout? Le métier des mythographes était de répondre à de pareilles questions. L'Enfer étant le lieu où l'on expie dans d'éternels tourments les offenses faites aux dieux — *Deûm poenas*, comme dit la Sibylle à Énée — il faut que l'attitude traditionnelle de Thésée et de Pirithoüs soit l'indication de la peine qu'ils subissent. C'est donc qu'ils ont été condamnés à rester assis à perpétuité!

Cette légende était déjà formée au v^e siècle et ce n'est pas l'exégèse de la *Nekyia* de Delphes qui l'a suggérée. Mais cette *Nekyia* n'était pas la première peinture de ce genre ; l'usage des *images funéraires* devait remonter beaucoup plus haut, puisque nous avons prouvé que la description des supplices de Sisyphe et de Tantale dans l'*Odyssée* implique des malentendus déjà anciens nés de pareilles images. Il faut noter pourtant que Polygnote, s'il connaissait la légende de Thésée et Pirithoüs vissés à leurs sièges, n'en avait rien laissé pa-

1. La contradiction a déjà été notée par les anciens; cf. Gell., X, 16, 12 et L. Havet, *Rev. de Philol.*, 1888, p. 162.

raître. En effet, il aurait pu montrer les deux héros faisant des efforts violents pour s'arracher aux liens qui les enchaînent et pour vaincre la puissance magique qui les retient; au lieu

Fig. 1. — L'Enfer de Polygnote, d'après M. Carl Robert (partie gauche).

de cela, il met deux épées dans les mains de Thésée et tourne vers elles le regard de Pirithoüs. Ainsi causent deux amis, dont la confiance mutuelle est entière; c'est seulement par voie d'interprétation que Pausanias voit dans l'expression de

Fig. 2. — L'Enfer de Polygnote, d'après M. Carl Robert (partie droite).

Pirithoüs le regret de ne pouvoir se servir de leurs épées. Encore ne s'agit-il pas, même pour Pausanias, de briser avec leurs épées les liens qui les retiennent, mais d'achever leur expédition en sabrant Cerbère et les autres gardiens de Proserpine. Ainsi, notre explication est l'évidence même : le châtiment de Thésée, condamné à la chaise perpétuelle, n'est qu'une fantaisie des mythologues iconologistes.

Près des rives de l'Achéron, Polygnote avait représenté deux groupes de figures anonymes où Pausanias reconnais-

sait des damnés. Il y avait d'abord un jeune homme qui maltraita jadis son père et que maintenant, pour le punir, son père prenait à la gorge. Dans la restitution qu'il a tentée de la *Nekyia*, M. Robert a figuré à cet endroit un groupe semblable à celui des *Lutteurs* de la Tribune de Florence[1]. En cela, il a eu raison, et plus qu'il ne le pensait lui-même. Car ces anonymes ne peuvent être que deux athlètes, qui continuent à lutter aux Enfers comme Orion à chasser, Minos à juger et Orphée à jouer de la lyre[2]. Polygnote a placé, à gauche de son tableau, cette image funéraire, sans doute parce que ses prédécesseurs en avaient fait autant et il n'a pas donné de noms aux lutteurs qui, pour lui, étaient simplement des lutteurs. Mais cela était trop simple pour les exégètes, préoccupés de chercher, dans l'Hadès, le spectacle de châtiment éternels. L'un des lutteurs étant barbu et l'autre imberbe, un exégète imagina que le jeune homme était châtié par son père; d'où l'explication absurde de Pausanias, qui n'a cessé d'être répétée depuis.

Le second groupe représente, suivant Pausanias, un homme puni pour sacrilège; la femme qui le châtie est experte en poisons. M. Robert a eu la singulière idée de figurer, à cet endroit de la *Nekyia* restituée par lui, un homme assommé par une femme qui tient une massue — prise par Pausanias, suivant M. Robert, pour un pilon de pharmacien. De son côté, M. Dieterich a fait ingénieusement observer que, dans les *Argonautiques* de Valerius Flaccus[3], Tisiphone est représentée comme une empoisonneuse :

> *Tisiphone saevasque dapes et pocula libat*
> *Tormenti genus...*

Cela précise la description de Pausanias, mais ne justifie pas son interprétation, dont l'absurdité est manifeste. Il s'agissait

1. Une reproduction commode, à très petite échelle, de la restitution tentée par M. Robert a été insérée dans le Pausanias de M. Frazer, t. V, à la page 372; nous l'avons fait graver ici sur deux registres (fig. 1 et 2).

2. Cf. Virg., *Aen.*, VI, 642 : *Pars in gramineis exercent membra palaestris, Contendunt ludo et fulva luctantur arena.* Virgile attribue ces exercices à des bienheureux.

3. Val. Flacc., *Argon.*, II, 194.

évidemment, même dans la pensée de Polygnote, d'un de ces groupes si fréquents sur les vases grecs où une femme offre à boire à un homme, groupe simplement décoratif et où les exégètes des peintures de vases ont cessé depuis longtemps de chercher un sens symbolique ou mythologique. Aux yeux des exégètes en quête de supplices, un tel groupe ne signifiait rien et il fallait lui faire signifier quelque chose. Que boit cet homme? Cela doit être du poison, puisqu'il est voisin du fils châtié par son père. Mais à qui fait-on boire du poison? A Socrate et à d'autres ennemis des dieux. Donc, l'homme qui boit est un sacrilège. L'exégète qui a découvert cela ne rêvait pas sans doute pour son hypothèse le succès qui l'a transmise jusqu'à nous.

Remarquons que dans la *Nekyia* de Polygnote il y a plusieurs groupes de personnages où l'on n'a jamais songé à voir des damnés. La fille de Salmonée, Tyro, est assise sur un rocher; on n'a jamais dit qu'elle y fût collée ou vissée. Les filles de Pandarée jouent aux osselets; on ne prétend point qu'elles le fassent *par ordre* et ne puissent jamais faire autre chose. Pour qu'une image funéraire, c'est-à-dire un des éléments de la *Nekyia*, fût considérée comme représentant un supplice, il fallait, soit que le sujet y prêtât, soit que les personnages figurés eussent une réputation d'impiété, soit enfin que l'absence de tout nom inscrit ou la présence d'un nom symbolique ouvrît carrière à la fantaisie des exégètes. Ceux-ci, semblables en cela aux commentateurs des peintures céramiques avant Otto Jahn, n'admettaient pas qu'une image funéraire pût être simplement un sujet de genre et représenter aux Enfers un acte de la vie ordinaire des hommes, suivant l'ancienne idée que la vie infernale continuait ou reflétait celle d'ici bas. De là, le *pruritus interpretandi* qui leur a fait commettre tant d'erreurs et a encombré la mythologie de tant de légendes sans plus d'autorité que des bavardages de *ciceroni*. Nous avons déjà cité un groupe de genre dans la *Nekyia*, celui de la femme qui donne à boire à un homme; les joueuses d'osselets, qualifiées de filles de Pandarée, en sont probablement un autre exemple, un *tableau de genre héroïsé*, suivant l'expression si

juste créée par Heydemann. En voici de plus intéressants, qui, pour Polygnote, n'étaient déjà plus des sujets de genre, mais qui l'ont certainement été à l'origine et qui, par la faute de très anciens exégètes, ont provoqué, depuis l'antiquité, des discussions et des hypothèses sans fin.

VII

De l'autre côté de l'Achéron, sur la gauche de la *Nekyia* de Polygnote, le terrain s'élevait en pente douce; on y voyait successivement, au troisième plan, les compagnons d'Ulysse amenant des victimes et un vieillard assis, tressant une corde à laquelle était attachée une ânesse. Écoutons Pausanias : « Un homme est assis là; une inscription nous apprend qu'il s'appelle Oknos. Il est occupé à tresser une corde; auprès de lui se tient son ânesse qui dévore furtivement la corde à mesure qu'il la tresse. Ils (c'est-à-dire les exégètes) racontent qu'Oknos était un homme laborieux, qui avait une femme dépensière; elle dépensait l'argent de la maison à mesure qu'il le gagnait. Aussi pense-t-on que, dans ce tableau, Polygnote a fait allusion à la femme d'Oknos. Je sais, pour ma part, que lorsque les Ioniens voient un homme occupé d'une

Fig. 3. — Oknos et son âne (lécythe de Palerme).

tâche stérile ils disent qu'il tresse la corde d'Oknos. Le même nom d'Oknos est donné à un certain oiseau par les augures; c'est le plus grand et le plus beau des hérons, et l'un des plus rares parmi les oiseaux ».

Cette fois, Pausanias, malgré son manque habituel de critique, a regimbé contre l'interprétation des exégètes; il la répète, mais sans y ajouter foi et cite fort à propos un proverbe ionien qui a pu motiver le sujet choisi par Polygnote. Les interprètes modernes ne se sont pas fait faute de rappeler

qu'Oknos fait pendant à Sisyphe et aux Danaïdes; les uns et les autres s'épuisent à une besogne qu'ils ne pourront jamais achever.

Oknos et son âne ont été représentés une demi-douzaine de fois par l'art antique[1]. Le plus ancien exemple, plus ancien que la *Nekyia* de Polygnote, se voit sur un lécythe à peintures noires de Palerme, où figurent également des femmes courant avec des vases, que l'on a prises pour des Danaïdes[2]. Oknos est assis; devant lui sont des lignes parallèles, où l'on peut voir l'indication de morceaux de bois; derrière lui est son ânesse, qui paraît s'agenouiller comme pour se rouler par terre. Il semble que les fagots sont tombés et qu'Oknos, au lieu de se lever pour les ramasser, reste assis. Il n'est plus question de corde, non plus que de la femme d'Oknos; c'est une scène comique comme on en trouve plus d'une parmi les lithographies de Carle Vernet.

Dans le roman d'Apulée[3], lorsque Psyché se dispose à descendre aux Enfers, une tour qui parle lui donne des conseils pour se gouverner dans le monde infernal. Remarquons, en passant, que ce passage aurait pu être allégué par les commentateurs des tablettes orphiques de l'Italie méridionale, qui contiennent des préceptes de même ordre en vue du même voyage : « Après avoir achevé une bonne partie du chemin vers le pays des morts, tu rencontreras un âne boiteux avec un conducteur boiteux également; il te priera de lui passer les fagots tombés du dos de la bête chargée; garde-toi de l'écouter et va ton chemin sans mot dire. Arrivée au fleuve des morts... tu donneras à Charon une de tes deux pièces de monnaie... Pendant que tu passeras les eaux paresseuses, un vieillard mort, flottant à la surface, te suppliera en levant les mains de le faire entrer dans ta barque; mais garde-toi de te laisser toucher par une pitié hors de saison ».

La source picturale de ce passage est d'autant plus évidente

1. Voir l'art. *Oknos* dans le *Lexikon* de Roscher.
2. *Répertoire des vases*, t. I, p. 408, 2 (Robert, *Nekyia*, p. 62; Furtwaengler, *Archäol. Anzeiger*, 1900, p. 25).
3. Apulée, *Metam.*, VI, 18.

que, dans la *Nekyia* de Polygnote, qui a dû être bien souvent copiée ou imitée, Oknos et son âne étaient figurés au-dessus du Styx, c'est-à-dire qu'en venant de l'air libre on devait les rencontrer, comme dans le récit d'Apulée, avant de passer le fleuve infernal. Il n'est pas douteux, comme l'a déjà vu Otfried Müller, que le vieillard boiteux d'Apulée est identique à l'Oknos de Polygnote et de Pausanias; nous avons donc ici, non pas, comme le disent les modernes, une autre forme de la légende, mais une autre tentative d'exégèse d'une même image ou de deux images similaires.

M. Furtwaengler a imaginé à ce propos une petite histoire très ingénieuse[1]. L'ânier boiteux est un damné, condamné à ramasser éternellement les fagots qui retombent sans cesse; si Psyché se laissait aller à lui prêter son concours, il serait affranchi de sa corvée, mais Psyché devrait la prendre pour elle. M. Robert s'est montré plus imaginatif encore. Un homme est allé au bois avec son âne, pour ramasser des fagots. En route il s'est dit : Attention! il faut d'abord tresser une corde pour attacher les morceaux de bois. Alors, il s'est assis et s'est mis à tresser une corde. Mais pendant qu'il la tressait, son âne la mangeait, de sorte qu'il n'en eut jamais fini et qu'il dut expier ainsi, même aux Enfers, son manque d'attention et de vigilance.

Il est curieux de voir deux archéologues éminents céder ainsi, tout comme les exégètes dont s'inspire Pausanias, au désir de chercher dans l'Hadès la représentation de peines éternelles. Les filles de Pandarée sont-elles donc condamnées à jouer éternellement aux osselets? Orion doit-il chasser sans trêve ni repos? — Une fois qu'il est prouvé que les images funéraires, dont la réunion constitue une *Nekyia*, ne peuvent pas toutes représenter des actes renouvelés sans cesse, mais que beaucoup ne figurent que des actes temporaires, des épisodes de l'activité terrestre, pourquoi s'obstiner à chercher des formules de travaux forcés là où il n'y a que des sujets de genre, des reflets de la vie sublunaire dans ce monde infernal

1. Voir la note 2 de la p. précédente.

qui, suivant la conception primitive des Grecs, n'est que l'ombre et l'image atténuée du monde d'en haut ?

Près de la rive du fleuve infernal, mais avant de pénétrer dans les Enfers, le peintre de quelque ancienne *Nekyia* avait dû *étoffer* son paysage. Évidemment, il ne pouvait y placer des morts illustres, puisque ceux-là devaient avoir passé le Styx. Polygnote y figura un démon — Eurynomos, l'ancêtre de Barbe-Bleue — les compagnons d'Ulysse amenant des victimes et l'ânier. Dans la restitution qu'a essayée M. Robert, ce dernier vient à propos remplir un espace vide qui, sans lui, produirait un fâcheux effet. Quelle figure plus naturelle, pour animer un fond de tableau, que celle d'un vieillard conduisant un âne chargé de fagots? Il y avait sans doute deux types de ce groupe : dans l'un, le vieillard était assis et tenait l'âne par une corde; dans l'autre, il était sur le point de se lever pour ramasser les fagots tombés du bât de son âne. Ces groupes, à l'origine, n'avaient rien de symbolique; si l'on en vint à leur attribuer un sens profond, ce fut sous l'empire de l'idée fixe dont j'ai déjà souvent montré les ravages et sur laquelle j'aurai encore à revenir.

Rien ne prouve que Polygnote ait eu en vue l'historiette que racontaient les exégètes. Comment pouvait-on reconnaître, sur une peinture déjà en mauvais état (comme l'atteste Pausanias), que le vieillard *tressait* une corde et que l'ânesse la *mangeait* ? La simple vue d'un âne tenu au bout d'une corde pouvait suggérer cette interprétation, mais il est douteux que les détails reconnaissables l'aient autorisée. Sur la peinture était écrit le mot ΟΚΝΟΣ, qui signifie lenteur, paresse, nonchalance. Qui nous dit que ce substantif désignât l'homme plutôt que son âne? La *tarditas*, qui répond à ὀκνός, est un attribut bien connu de l'*asellus* :

> *Saepe oleo tardi costas agitator aselli*
> *Vilibus aut onerat pomis* [1]...

Les noms abstraits, désignant des qualités ou des défauts,

1. Virgile, *Géorg.*, I, 273.

paraissent de bonne heure sur les vases grecs[1]; il ne faut y chercher ni une leçon morale, ni une profonde conception mythologique. Je rappelle seulement, à titre d'exemple, le mot γῆρας, vieillesse, inscrit sur un vase grec du Louvre au-dessous d'un petit homme chauve qui paraît supplier Hérakles de l'épargner[2].

D'autre part, il est certain que le conte ionien d'Oknos, avec sa corde et son âne, Ὄκνου πλοκαί, existait déjà du temps de Polygnote; il en était question dans une pièce de Cratinos[3]. Il est donc possible que Polygnote, Ionien de Thasos, l'ait connu et l'ait représenté dans la peinture. Mais jamais pareille idée ne serait venue à un artiste du v^e^ siècle s'il n'avait été autorisé par la tradition iconographique à figurer, en cet endroit des Enfers, un ânier et son âne. Cette représentation est peut-être antérieure au conte, mais, en tous les cas, elle en est indépendante, car nous avons vu qu'il existait un second type du groupe de l'âne ou de l'ânier où il n'était plus question de corde, mais de fagots. Polygnote est peut-être le premier qui ait individualisé l'ânier en lui donnant le nom d'Ὄκνος, populaire dans le folk-lore ionien. Ainsi, je ne prétends nullement, quoique cela ne soit pas impossible, que toute la légende d'Oknos et de son âne dérive d'une image funéraire mal comprise ou interprétée à outrance, mais seulement que la damnation d'Oknos, condamné à tresser éternellement une corde aux Enfers, est un mythe né de l'explication d'une scène de genre.

VIII

Sur un bas-relief du Vatican[4], où l'on voit Oknos assis tressant sa corde, l'âne qui en dévore l'autre bout est entouré de trois femmes portant des vases sur leur tête, qui, dans la pensée du sculpteur, sont certainement des Danaïdes, con-

1. Pottier, *Monuments grecs*, 1890-91, p. 1-31.
2. Pottier et Reinach, *Nécropole de Myrina*, p. 481. — Pollux cite parmi les masques (ἔσκευα πρόσωπα) ceux de Ἀπάτη, Μέθη, Ὄκνος, Φθόνος (IV, 144).
3. Voir l'article *Oknos* dans le *Lexikon der Mythologie* de Roscher.
4. *Ap.* Roscher, art. *Oknos*, p. 822.

damnées, elles aussi, à un labeur inutile et sans fin. Pausanias, dans sa description de la *Nekyia*, ne nomme pas les Danaïdes, mais il dépeint clairement des femmes où les spectateurs devaient les reconnaître: « Les femmes au-dessus de Penthésilée portent de l'eau dans des vases brisés ; l'une d'elles est à la fleur de la jeunesse, l'autre est âgée. Aucune d'elles n'est pourvue d'une inscription distincte, mais une inscription commune à toutes deux déclare qu'elles font partie des non-initiées... » A l'extrémité droite du tableau, Pausanias signale encore des femmes portant de l'eau et remarque que le vase porté par une vieille femme paraît brisé ; elle en verse le contenu dans une grande amphore à vin. « Nous en concluons que ces personnes aussi étaient de celles qui n'étaient pas initiées aux mystères d'Éleusis[1] ». Ces phrases ont été l'objet de beaucoup d'hypothèses, qu'on a encore compliquées, dans ces derniers temps, en assimilant les vases, portés par les femmes en Enfer, aux *loutrophores* qui surmontent les tombeaux et les stèles attiques. Comme, au dire d'Eustathe, ces loutrophores avaient pour objet d'indiquer que la personne ensevelie n'avait pas participé au bain nuptial, il est possible, dit-on, que les non-mariés aient été assimilés dans l'autre monde aux non-initiés et tenus de chercher sans cesse de l'eau en vue du bain qu'ils n'avaient pas pris de leur vivant. Cette hypothèse singulière a trouvé beaucoup de crédit. Il suffit, pour la ruiner, de rappeler, avec M. Milchhöfer[2], que le grand pithos où les femmes versent de l'eau n'est pas une baignoire et que les vases qu'elles portent ne sont pas des loutrophores. Reste un texte important du *Gorgias* de Platon, d'après lequel les non-initiés, aux Enfers, portaient de l'eau dans des passoires pour la verser dans un pithos troué : οὗτοι ἀθλιώτατοι ἂν εἶεν οἱ ἀμύητοι, καὶ φοροῖεν εἰς τὸν τετρημένον πίθον ὕδωρ ἑτέρῳ τοιούτῳ τετρημένῳ κοσκίνῳ[3]. Le contexte prouve que c'est là une idée orphique et, comme elle est d'accord avec l'explication donnée par Pausanias de la *Nekyia* — sauf que le Périégète ne parle pas de

1. Pausanias, X, 31, 3 et 4.
2. *Philologische Wochenschrift*, 1888, p. 748.
3. Platon, *Gorgias*, p. 493 *b*.

vases troués — on peut supposer que, dans la pensée de Polygnote, les hydrophores de l'Enfer étaient bien des non-initiés, ἀμύητοι. Mais cela ne prouve nullement que le motif original ait répondu à une idée aussi mystique; c'est même tout à fait inadmissible, par la raison qu'il y avait des non-initiés des deux sexes et que les hydrophores de la *Nekyia* sont exclusivement des femmes.

On pourrait donc penser que les hydrophores infernales représentaient, dans un ou plusieurs prototypes de la *Nekyia*, les Danaïdes de la fable, c'est-à-dire les cinquante filles de Da-

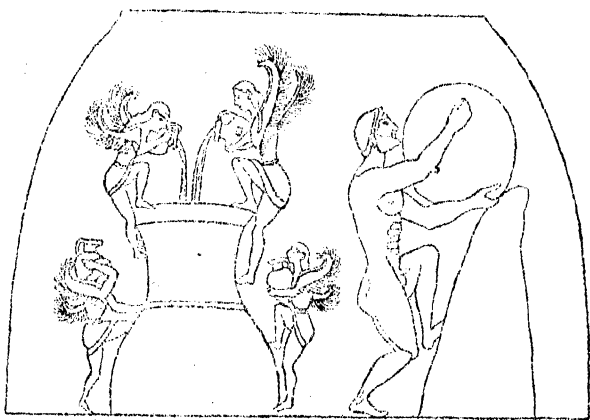



Fig. 4. — Les Danaïdes et Sisyphe (vase de Munich).

naos, qui, fiancées aux cinquante fils d'Aegyptos, les tuèrent tous dans leur nuit de noces à l'exception d'un seul, qui fut épargné par Hypermnestre. En punition de ce crime, elles auraient été condamnées au supplice bien connu qui est souvent représenté dans les œuvres d'art. La plus ancienne que nous connaissions est un vase à figures noires du VIe siècle, conservé à Munich, où, à côté de Sisyphe roulant une grosse pierre ronde, on voit une jarre énorme, aussi haute que la montagne de Sisyphe, qu'escaladent quatre génies ailés portant des vases dont ils versent le contenu dans la jarre (fig. 4). Ces génies ailés sont des εἴδωλα, ce qui indique que la scène se passe dans le royaume des ombres; le voisinage de Sisyphe prouve qu'il s'agit bien d'un châtiment infernal.

Hésiode connaissait déjà une tradition d'après laquelle les Danaïdes avaient creusé, avec leur père Danaos, les premiers puits en Argolide ; c'est en reconnaissance de ce service que Danaos serait devenu roi d'Argos :

Ἄργος ἄνυδρον ἐὸν Δαναὸς ποίησεν ἔνυδρον[1].

Cette légende est mentionnée par Strabon, Pline, Servius et Eustathe[2]. Les Danaïdes, venues d'Égypte, auraient introduit en Argolide l'art de creuser les puits. Ainsi, elles paraissaient, dans la fable primitive — en particulier, sans doute, dans la tradition locale d'Argos — sous l'aspect d'héroïnes bienfaisantes ayant *apporté de l'eau* à un pays desséché (πολυδίψιον Ἄργος, comme l'appelle Homère). Comment auraient-elles figuré dans les images funéraires, sinon sous l'aspect de *porteuses d'eau*? Il est bien possible d'ailleurs que la grande jarre où elles versaient l'eau fût percée d'un trou par lequel jaillissait le liquide pour se distribuer en divers canaux d'irrigation.

C'est cette image qui a dû donner naissance à la légende. Cette fois encore, l'idée des châtiments perpétuels intervint et exerça son influence à une époque où les grandes lignes de l'image étaient déjà arrêtées. Ces hydrophores devaient être condamnées à un travail très pénible et ce travail était sans fin, puisque l'eau coulait toujours de la grande jarre. Or, on connaissait le nom de ces hydrophores : c'étaient les Danaïdes. Une autre légende voulait qu'elles eussent tué leurs maris : donc, l'hydrophorie perpétuelle et inutile était la punition de leur crime. Mais il est évident, par la description de Pausanias, que tous les peintres de *Nekyiai* n'avaient pas adopté la même explication. Polygnote a figuré des hydrophores versant le contenu de leurs vases dans une grande jarre, parce que c'était là un motif déjà traditionnel des tableaux du monde infernal ; mais, au lieu d'en faire des Danaïdes, il a voulu probablement que l'on reconnût en elles des non-initiées, suivant la doctrine, contemporaine de Polygnote, à laquelle Pla-

1. Hésiode, fragm. LXIX, 72 (*alias* 35).
2. Cf. l'article *Danaiden* dans le *Lexikon* de Roscher et Eust., *ad Il.*, p. 461.

l'on fait allusion dans le *Gorgias*. Nous avons déjà dit pourquoi cette interprétation du motif ne pouvait pas être primitive : il aurait fallu, à côté des hydrophores, des hommes non initiés et s'acquittant de la même tâche[1].

Ainsi la célèbre légende des Danaïdes dans le monde infernal, qui avait donné naissance au dicton grec Δαναΐδων πίθος pour désigner une besogne inutile, n'est pas autre chose que le produit logique de l'exégèse s'exerçant, sous l'empire d'une idée eschatologique préconçue, sur une image funéraire. Comme ceux de Salmonée et de Sisyphe, le *pinax* des Danaïdes représentait ces personnes dans l'exercice d'une activité louable et bienfaisante ; on peut suivre la voie par laquelle passa la pensée grecque pour transformer ces bienfaitrices en damnées.

IX

Nous allons compléter notre démonstration par un exemple non moins frappant que ceux qui précèdent et qui offre cet intérêt accessoire d'établir un lien entre les confusions de l'exégèse des Grecs et les conceptions de l'eschatologie chrétienne.

Ausone avait vu à Trèves un tableau représentant Cupidon mis en croix par des amoureuses de la Fable et il a décrit cette composition dans sa sixième idylle. La scène se passe aux Enfers ou aux Champs-Élysées :

Aeris in campis memorat quos Musa Maronis,
Myrteus amentes ubi lucus opacat amantes...

On y voit les héroïnes dans les diverses attitudes où les avaient conduites leur désespoir d'amour :

Orgia ducebant Heroides et sua quaeque,
Ut quondam occiderant, leti argumenta ferebant.

Rappelons que nous avons signalé, dès le début de cette

1. Sur le lécythe archaïque de Palerme (*Répertoire*, I, p. 408, 2), deux hommes nus courent avec des vases à côté des Danaïdes. Peut-être ne faut-il voir là qu'une simple fantaisie de l'artiste, plutôt qu'une extension aux deux sexes de la conception des hydrophores non-initiés.

étude, une classe d'images funéraires qui représentaient les hommes non tels qu'ils avaient vécu, mais tels qu'ils avaient quitté la vie. Ausone décrit tout un groupe de mourantes et de suicidées, qui montrent encore leurs blessures, ou les divers instruments de leur mort volontaire, ou les objets qui ont joué un rôle important dans le dernier épisode de leur vie amoureuse :

Fulmineos Semele decepta puerpera partus
Deflet et ambustas lacerans per inania cunas
Ventilat ignavum simulati fulminis ignem...
Vulnera siccat adhuc Procris Cephalique cruentam
Diligit et percussa manum. Fert fumida testa
Lumina Sestiaca praeceps de turre puella...
Licia fert glomerata manu deserta Ariadne,
Respicit abjectas desperans Phaedra tabellas,
Haec laqueum gerit...

Mais il faudrait citer tout le morceau. Dans l'épître dédicatoire, Ausone dit avoir vu cette peinture à Trèves, dans le *triclinium d'Éole*, c'est-à-dire, sans doute, dans une salle à manger du palais impérial. Il est bien possible qu'elle ait été exécutée au IV^e siècle, mais ce n'est pas alors qu'elle a été imaginée. Comme les *Héroïdes* d'Ovide, elle accuse avec évidence l'influence d'un modèle alexandrin ; cet intérêt sentimental pour les grandes amoureuses de la Fable est un trait essentiellement alexandrin, qui se constate aussi dans les peintures des villes campaniennes, dont l'inspiration alexandrine n'a plus besoin d'être démontrée.

Les *Nekyiai* grecques paraissent avoir été de bonne heure imitées à Rome. Un personnage de Plaute dit qu'il a vu souvent, en peinture, des représentations des tourments de l'Achéron : *Vidi ego multa saepe picta quae Acherunti fierent cruciamenta*[1].

Si des œuvres d'art de ce genre n'avaient été connues qu'en Grèce, Plaute n'en aurait pas introduit la mention dans sa comédie. Du reste, les scènes infernales sont fréquentes sur

1. Plaute, *Captifs*, V, 4, 1.

les fresques étrusques, et Rome connut probablement ces images-là avant de se familiariser directement avec celles que lui apportèrent les Grecs. En outre, comme on l'a remarqué [1], le théâtre servit aussi à répandre les fables des Enfers; on introduisit sur la scène des revenants qui décrivaient, au grand effroi des spectateurs, les terreurs du Tartare dont ils sortaient [2]. Mais les œuvres d'art de l'époque romaine, sarcophages, autels, peintures, suffisent à témoigner que les scènes de l'autre monde étaient généralement connues et comprises même là où les œuvres littéraires étaient peu lues.

Dans la peinture de Trèves décrite par Ausone, Sappho était figurée sur le rocher de Leucade, au moment de se précipiter dans la mer :

Et de nimboso saltum Leucate minatur
Mascula Lesbiacis Sappho peritura sagittis.

L'épithète *mascula* a été empruntée par Ausone à Horace ; elle a, chez l'un et l'autre, une signification équivoque, que l'on chercherait vainement à contester. L'héroïde d'Ovide lettre de Sappho à Phaon, où se trouve le vers célèbre :

Lesbides, infamem quae me fecistis amatae

est l'écho d'une opinion alexandrine, due à l'exégèse des grammairiens et des critiques, qui, pour n'être pas sûrement fondée — car Welcker et plus récemment Wilamowitz ont donné de bons arguments à l'encontre — paraît s'être répandue dans les derniers siècles avant l'ère chrétienne et avoir trouvé créance auprès des poètes du siècle d'Auguste. Cette *mascula Sappho*, qui se précipitait du haut d'un rocher, dut sembler expier ainsi les égarements d'amours coupables ; si l'on n'a pas la preuve qu'Ausone l'ait entendu ainsi, il paraît certain que cet épisode de *Nekyia* avait été l'objet, longtemps avant le IVe siècle, d'une interprétation conforme à ce que Welcker appelait un « préjugé ».

Supposons l'image de Sappho insérée dans une peinture des

1. Boissier, *Religion des Romains*, t. II, p. 306.
2. Cicéron, *Tusc.*, I, 16.

Enfers[1]. Comme dans les autres images représentant un acte pénible ou périlleux, l'exégèse populaire y introduira bientôt l'idée de la perpétuité et de la récurrence des peines. De même que Tantale ne peut se noyer dans son lac, mais doit y souffrir éternellement de la soif, Sappho ne peut se tuer en tombant de son rocher, car on souffre aux Enfers, on n'y meurt plus. Son supplice consistera donc à subir toujours la même peine et cela n'est possible qu'en admettant qu'une fois tombée elle se relève, pour gravir à nouveau le rocher et s'en précipiter encore — et ainsi de suite pendant des siècles infinis. Donc, alors même que nous n'aurions à ce sujet aucun témoignage direct, la description de la peinture de Trèves par Ausone nous autoriserait à croire que Sappho, aux yeux du vulgaire, tombait éternellement du haut d'un rocher.

Mais ce témoignage direct ne nous fait plus défaut. On sait que M. Bouriant a publié, en 1892, une partie de l'*Évangile* et de l'*Apocalypse* de Pierre, découverte par lui dans la tombe d'un moine à Akhmin. L'*Apocalypse* contient une description du séjour des bienheureux et de celui des réprouvés, qui a été, depuis dix ans, l'objet de très savants commentaires. Dès le mois de janvier 1893, j'avais signalé, dans un article de journal[2], la source graphique d'un passage de ce curieux écrit. Mon travail est resté inconnu et aucun autre commentateur ne s'est avisé, que je sache, de la même hypothèse. Aujourd'hui que j'ai pu la développer et la vérifier, au point de fournir ce que je crois être la clef des mythes antiques sur les supplices du Tartare, je suis d'autant plus autorisé à penser que mon explication de 1893 était bonne et d'y voir une confirmation intéressante de celles qui précèdent. Voici la traduction du passage qui doit nous occuper :

« Dans un autre très grand marais plein de pus et de sang, et bouillant dans ce mélange, se trouvaient des hommes et des femmes enfouis jusqu'aux genoux ; c'étaient ceux qui

1. Il est question d'un rocher de Leucade vers l'entrée des Enfers (*Od.*, XXIV, 11). Cf. Dieterich, *Nekyia*, p. 27.

2. *République Française* du 15 janvier 1893. Tiré à part à 100 exemplaires in-16.

avaient prêté de l'argent et réclamé les intérêts des intérêts. *D'autres hommes et d'autres femmes se précipitaient du haut d'un escarpement, puis étaient aussitôt chassés par leurs bourreaux qui les obligeaient de regagner le même sommet d'où ils se précipitaient à nouveau, sans repos ni trêve. Les hommes étaient ceux qui avaient souillé leurs corps en se comportant comme des femmes: les femmes étaient celles qui s'étaient unies entre elles comme l'homme s'unit à la femme.* »

Voici donc, expressément attestée, dans un écrit que les meilleurs critiques assignent à la fin du Ier ou au début du IIe siècle, cette conclusion qui se dégageait à nos yeux de la peinture de Trèves, interprétée par l'exégèse populaire suivant ses procédés habituels. Bien entendu, un livre chrétien comme l'*Apocalypse* de saint Pierre ne pouvait nommer Sappho: il attribuait seulement à toute une classe de délinquantes du même ordre un supplice où les spectateurs des *Nekyiai* voyaient depuis longtemps le châtiment d'une illustre dépravée. Assurément, il serait téméraire de conclure que l'auteur de l'*Apocalypse*, juif hellénisé, se soit inspiré lui-même d'une *Nekyia*; son œuvre n'est qu'un chaînon dans une longue série de révélations du monde infernal, qui commence avec la Κατάβασις εἰς Ἅδου d'Orphée et le XIe livre de l'*Odyssée* pour aboutir à la *Divine Comédie*, et il est probable qu'il a emprunté à des prédécesseurs, plus ou moins imbus d'idées orphiques, le trait que je viens de signaler et d'autres encore. Il n'en reste pas moins que ce trait singulier est d'origine graphique et que nous sommes en mesure, non seulement de reconstituer l'image dont il dérive, mais d'en signaler, dans la sixième idylle d'Ausone, une description tout à fait précise.

Le passage que j'ai cité ne concerne pas seulement les femmes, mais les hommes qui ont cédé à des égarements antiphysiques et qui subissent le même châtiment. On pourrait se contenter d'admettre un effet d'analogie si nous ne connaissions aucun monument antique représentant un éraste ou un éromène dans l'attitude de Sappho se précipitant de son rocher. Mais, à défaut d'une peinture, nous possédons une légende attique qui est tout à fait semblable à celle du saut de

Leucade et nous avons, en outre, la certitude qu'elle avait été figurée par l'art plastique. Cette légende est racontée comme il suit par Pausanias[1] :

« Timagoras le métèque s'éprit de Mélès, jeune Athénien, qui, n'ayant que du mépris pour lui, lui ordonna de monter sur le sommet le plus élevé (de l'Acropole) et de se précipiter en bas. Timagoras, toujours prêt à complaire au jeune homme, se précipita du haut du rocher ; Mélès, quand il le vit expirant, eut tant de regrets de l'avoir perdu, qu'à son tour il s'élança du même sommet et se tua ».

A la suite de cette aventure, raconte Pausanias, les métèques athéniens élevèrent un autel au démon Antéros, vengeur (ἀλάστωρ) de Timagoras et instituèrent un culte en son honneur. L'autel d'Antéros était probablement orné de bas-reliefs représentant l'épisode qui en avait motivé la construction ; mais nous avons mieux, à ce sujet, que des probabilités. En effet, Suidas rapporte la même histoire d'une manière un peu différente, avec des détails complémentaires qui paraissent puisés à une bonne source[2]. Mélétos était un jeune homme riche et de bonne famille, qui était épris de Timagoras. Mélétos offrit à Timagoras, comme cadeau d'amour, de beaux coqs de combat ; mais son présent ayant été refusé, il se jeta du haut de l'Acropole. Timagoras, tenant les oiseaux dans ses mains, se précipita à sa suite et trouva la mort au même endroit. En souvenir de ce double suicide, on éleva (sur l'Acropole?) une statue représentant un éphèbe avec deux coqs dans les bras *sur le point de se jeter dans l'abîme* · καὶ ἕστηκεν εἴδωλον τοῦ πάθους κατὰ τὸν τόπον, παῖς ὡραῖος καὶ γυμνός, ἀλεκτρυόνας δύο μάλα εὐγενεῖς φέρων ἐν ταῖς ἀγκάλαις, καὶ ὠθῶν ἐπὶ κεφαλὴν ἑαυτόν.

Cette statue que décrit Suidas est une image funéraire, εἴδωλον τοῦ πάθους, non seulement parce qu'elle a été faite pour honorer un mort, mais parce qu'elle représentait le mort dans l'attitude même où il avait dit adieu à la vie. Cet éphèbe se jetant en bas d'un rocher n'est-il pas l'équivalent exact de l'image de Sappho décrite par Ausone :

1. Pausanias, I, 30, 1.
2. Suidas, s. v. Μέλητος.

Et de nimboso saltum Leucate minatur
Mascula Lesbiacis Sappho peritura sagittis[1].

Si le désespoir du jeune amoureux fut représenté par la sculpture et si, d'autre part, il donna lieu à l'institution d'un culte athénien, on peut être certain que, dans des *Nekyiai* que nous n'avons plus, Timagoras et Mélès, ou du moins l'un d'eux, était figuré, comme Sappho, en haut d'un rocher et faisant mine de se précipiter dans l'abîme. Une fois introduite dans le monde infernal, cette scène devait donner lieu à la même exégèse que celles dont il a été question précédemment. Les amoureux ne meurent pas, car on souffre aux Enfers, on ne s'y tue point; leur supplice a dû consister à refaire éternellement la même ascension et la même chute, et c'est ainsi que dans les cercles orphiques et chrétiens, d'où est sortie l'*Apocalypse* de Pierre, un même châtiment parut réservé aux amours antiphysiques, à quelque sexe qu'appartinssent les délinquants.

X

Les développements et les déductions du présent mémoire sont tous inspirés d'une même conception très simple. L'idée orphique de la perpétuité des peines est venue se greffer sur des images populaires représentant des morts, soit dans l'exercice de leur activité familière, soit dans les attitudes caractéristiques de leur trépas; puis, une exégèse à tendances éthiques a transformé en supplices sans cesse renouvelés les actes ou les attitudes que l'on avait prêtés aux morts pour les rendre facilement reconnaissables. Dans les légendes eschatologiques de l'antiquité, la matière est fournie par la tradition, l'interprétation est adventice et cette interprétation obéit à des idées de rétribution ou de vengeance qui sont étrangères au fonds primitif de la pensée grecque.

Mais, objectera-t-on, ces idées se trouvent déjà dans le XI[e] livre de l'*Odyssée*, ou du moins dans une partie de ce

1. J'avais indiqué et motivé ce rapprochement dans l'article cité de 1893.

livre, et quelque récente qu'on la puisse supposer, elle est sans doute antérieure à la fin du VIe siècle et à l'édition des poèmes homériques par Pisistrate. Or, notre hypothèse implique qu'antérieurement à cette date il y avait déjà des images funéraires, des *pinakes* isolés ou des *nekyiai*, dont l'interprétation a pu donner lieu aux malentendus qu'accusent, par exemple, les tableaux des peines de Sisyphe et de Tantale dans l'*Odyssée*. L'erreur, si erreur il y a, doit être bien antérieure à l'*Odyssée*, car un poète ne parle généralement à ses auditeurs que de ce qu'ils connaissent; il peut donner aux légendes une forme particulière, mais il ne les invente pas.

Cette objection aurait pesé d'un poids très lourd il y a vingt ans, alors que l'histoire de l'art grec ne commençait guère qu'au VIIe siècle. Elle n'a plus de valeur aujourd'hui. Tous les progrès de l'archéologie et même de l'histoire littéraire, dans la mesure où elles étudient le problème de l'épopée homérique, tendent à prouver que le moyen âge hellénique, dont la brillante floraison du VIe siècle marque la fin, se rattache par mille liens et mille traditions à l'époque mycénienne ou héroïque qui le précède. Comme la civilisation antique s'est prolongée, dans l'Europe orientale, par le byzantinisme, jusqu'à ce que la civilisation moderne fût mûre pour en recueillir l'héritage, l'art et la littérature de la Grèce héroïque se sont continués en Asie Mineure, attendant que le continent hellénique et les îles pussent en reprendre la tradition. Le jour approche où la Grèce du VIe siècle et celle du siècle de Périclès ne paraîtront vraiment intelligibles qu'à la lumière des survivances de la Grèce antérieure à l'invasion dorienne. L'épopée homérique n'est pas seulement le commencement d'une civilisation qui dure encore, mais la fin d'une civilisation hier inconnue dont nous sommes indirectement les héritiers. Là où l'on croyait reconnaître l'aimable simplicité d'un monde naissant, il y a déjà, tant dans la langue que dans le droit, dans la mythologie que dans l'art, des survivances, des pétrifications, des malentendus nés de formules mal comprises, de rites méconnus, d'œuvres d'art capricieusement interprétées. Ce n'est plus émettre une hypothèse indémontrable que de postuler

une longue série d'œuvres d'art et, en particulier, d'œuvres picturales avant Homère : les fouilles de Cnossos nous ont prouvé combien la peinture était développée en Crète, vers le xv^{e} siècle avant l'ère chrétienne, et quelle variété de sujets elle abordait. C'est alors que se sont constituées des images qui ont eu le même sort que les sculptures antiques au Moyen-Age et à la Renaissance, qui ont été interprétées à l'aventure, suivant un courant d'idées plus récentes, et ont donné lieu à des légendes que l'art grec, et l'art moderne à sa suite, ont, à leur tour, recueillies et propagées. Le fondement iconographique des traditions grecques sur les tourments de l'Enfer, que nous croyons avoir mis hors de doute, est une preuve, mais n'est plus la seule preuve, de la riche floraison des arts dans la Grèce préhistorique et de la continuité de la tradition.

Le mariage avec la mer[1].

Les traditions grecques relatives aux guerres médiques nous ont conservé, du grand roi Xerxès, deux images différentes ou, pour mieux dire, inconciliables. L'une est celle d'un prince prudent et avisé, constant dans ses amitiés comme dans ses haines, qui poursuit pendant quatre ans les préparatifs commencés par Darius contre la Grèce, s'assure des concours, noue des alliances et ne se met en campagne qu'après avoir rétabli son autorité en Égypte. L'autre image est celle d'un despote voluptueux et brutal, d'un fou couronné, qui institue un prix pour qui trouvera une jouissance nouvelle et pousse l'extravagance jusqu'à vouloir châtier la nature lorsqu'elle oppose des obstacles à ses caprices. Ce second Xerxès est celui des rhéteurs; mais il est aussi, par endroits, celui d'Hérodote, comme dans le célèbre passage du livre VII relatif au châtiment de l'Hellespont.

Au printemps de 480[2], Xerxès avait ordonné de construire des ponts sur le détroit, afin de faciliter le passage de son armée d'Asie en Europe. Les Phéniciens et les Égyptiens établirent deux ponts de bateaux, qui ne résistèrent pas à une violente tempête. A cette nouvelle, Xerxès fut saisi de colère; il ordonna de frapper l'Hellespont de trois cents coups de fouet et de jeter dans la mer une paire d'entraves. « J'ai entendu dire, ajoute Hérodote, qu'il envoya en même temps des exécuteurs chargés de marquer les eaux de l'Hellespont au fer rouge. Il commanda à ceux qui fouettaient les eaux de

1. [*Revue archéologique*, 1905, II, p. 1-14].
2. Busolt, *Griech. Geschichte*, t. II, p. 62.

leur tenir ce discours barbare et insensé : « Eau amère, ton maître t'inflige ce châtiment parce que tu l'as offensé sans raison. Le roi Xerxès te franchira, que tu le veuilles ou non. C'est à juste titre qu'aucun homme ne t'offre des sacrifices, parce que tu es une eau bourbeuse et salée. » C'est ainsi, conclut Hérodote, qu'il fit châtier la mer et il donna ordre de couper la tête à ceux qui avaient construit les ponts. »

D'après ce texte, la vengeance de Xerxès sur l'Hellespont comprend trois épisodes : la flagellation des eaux, le jet des entraves, la malédiction. Hérodote a entendu dire, mais il n'affirme pas, qu'à côté de ceux qui jetèrent des entraves dans la mer, il y en eut d'autres qui la marquèrent au fer rouge. Cette double opération ne se comprendrait guère ; il est probable qu'Hérodote était en présence de deux traditions, dont l'une impliquait que les entraves de fer jetées dans le détroit *avaient été préalablement chauffées au rouge*. Nous verrons tout à l'heure combien ce détail est important.

Dans deux autres passages, Hérodote fait allusion à la flagellation de la mer par Xerxès. Au moment de franchir le détroit (VII, 54), le roi offre avec une coupe d'or une libation à l'Hellespont, adresse une prière au soleil et jette dans les flots la coupe avec un *akinakès* ou sabre persan en or. « Je ne sais, dit Hérodote, si, en jetant ces choses dans la mer, il les offrait au Soleil, ou s'il cherchait à apaiser l'Hellespont, parce qu'il se repentait de l'avoir fait fustiger. » Plus loin (VIII, 109), l'historien imagine un discours de Thémistocle aux Athéniens, où Xerxès est traité d'impie et de scélérat, « qui a brûlé les temples des dieux, renversé leurs statues, qui a fait fustiger la mer et lui a donné des fers ».

A côté des deux traditions, dont l'une orale, que rapporte Hérodote, l'antiquité en connaissait une troisième, quelque peu différente : Xerxès aurait bien tenté d'imposer des chaînes à la mer ; mais ce sont les vents, et non les flots, qu'il aurait fait fustiger. Cette variante avait trouvé place, au témoignage de Juvénal, dans un poème de Sostratos sur la seconde guerre médique, où il était également question des flots marqués au fer rouge :

> ...*madidis cantat quae Sostratus alis.*
> *Ille tamen qualis rediit, Salamine relictâ,*
> *In Corum atque Eurum solitus saevire flagellis,*
> *Barbarus, Aeolio nunquam hoc in carcere passos,*
> *Ipsum compedibus qui vinxerat Ennosigaeum.*
> *Mitius id sane. Quid? non et stigmate dignum*
> *Credidit?*[1]...

Sur quoi le scholiaste remarque : *Sostratus poeta fuit, hic Xerxis regis facta descripsit. Madidis autem ideo quia omnes, qui cum sollicitudine recitant, necesse est ut alae* (mss. *tali*) *eis sudent... Solebat verberare flatus, ventos scilicet. Dicebatur Xerxes usque adeo vicisse procellas Hellesponti ut ventos flagris compesceret et ipsum Neptunum compedibus vinciret.* Cette scholie inepte peut n'être qu'un développement du texte, d'ailleurs mal compris, comme il se peut que Sostratos lui-même n'ait eu sous les yeux d'autre témoignage que celui d'Hérodote. Sénèque[2] parle également de l'enchaînement de Neptune, ou plutôt de la vaine tentative de Xerxès pour l'enchaîner. Plutarque[3] dit que Xerxès fit couper les oreilles et le nez aux constructeurs du pont détruit par la tempête, renseignement qu'il n'a pas puisé dans Hérodote, suivant lequel les malheureux ingénieurs furent décapités.

Plusieurs savants, Stanley, Stein et notamment Otfried Müller[4] ont pensé que toute l'histoire contée par Hérodote provenait de quelques vers mal interprétés des *Perses* d'Eschyle. C'est l'ombre de Darius qui parle ainsi de Xerxès (v. 746 et suiv.) : « Essayer d'enchaîner comme un esclave la mer sacrée de l'Hellespont ! d'arrêter le courant divin du Bosphore, changer l'usage des flots, en les captivant par des entraves forgées au marteau, et ouvrir à une immense armée un chemin immense ! » Mais ces vers décrivent seulement le pont jeté sur le détroit, dans l'idée, familière aux anciens, que la

1. Juvénal, *Sat.*, X, 179 sq
2. Sénèque, *De Const. Sap.*, IV, 2.
3. Plut., *De Tranquill.*, p. 470.
4. O. Müller, *Kleine Schriften*, t. II, p. 77 (écrit en 1831). Cf. Hauvette, *Hérodote*, p. 125.

pont est un outrage à la majesté des éléments (*pontem indignatus Araxes*, dit Virgile). Même en pressant chaque mot, on ne pouvait en extraire les faits relatés par Hérodote, les chaînes jetées dans la mer, la flagellation et la malédiction des flots. En revanche, il semble qu'Eschyle ait déjà connu la tradition qu'Hérodote a recueillie, car Darius insiste sur le caractère sacré et divin (ἱρόν, θεός) de l'Hellespont et du courant du Bosphore, alors qu'Hérodote fait prononcer aux exécuteurs de la vengeance de Xerxès des paroles dédaigneuses et sacrilèges contre la mer.

Cette incantation singulière a semblé à plusieurs critiques offrir un caractère oriental très marqué et l'on est parti de là pour en affirmer l'authenticité[1]. Cette argumentation ne me convainc pas. Nous connaissons mal la religion de Xerxès; mais il est certain qu'elle devait avoir beaucoup de points communs avec le mazdéisme postérieur, où la sainteté des eaux, même de l'eau de mer, est telle, que le mage Tiridate, allant à Rome en 66 ap. J.-C., ne voulut pas voyager par mer, de peur de souiller l'eau de ses déjections[2]. D'autre part, qui aurait pu noter les paroles prononcées à cette occasion par les Perses, sans doute par des prêtres, c'est-à-dire des Mages, et en fournir la traduction à Hérodote, ou aux metteurs en œuvre de la légende qu'il a suivie ? Il me paraît, au contraire, évident que la formule de malédiction des eaux est une invention grecque, antérieure peut-être à Hérodote, mais dépourvue de toute autorité historique.

Faut-il en dire autant de l'ensemble du récit ? Ici, il y a une distinction importante à faire entre les actes rituels accomplis par ordre de Xerxès et l'interprétation que les Grecs en ont donnée. C'est faute d'avoir fait cette distinction qu'on a voulu tantôt tout accepter, tantôt tout rejeter, alors que les faits ont pu être constatés par des témoins, par des habitants du pays, tandis que l'interprétation n'en pouvait être donnée que par

1. Cf. Wecklein, *Ueber die Tradition der Perserkriege*, p. 257; Busolt, *Griechische Geschichte*, t. II, p. 663; Hauvette, *Hérodote*, p. 126, 298.

2. Pline, *Hist. Nat.*, XXX, 16; cf. A. Dieterich, *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft*, 1902, III, p. 11.

les Perses eux-mêmes, dont Hérodote n'a pas dû, pour diverses raisons, solliciter les avis.

Grote, et d'autres après lui[1], ont trouvé assez naturel que Xerxès châtiât la mer indocile, parce que, disent-ils, Cyrus avait déjà exercé sa vengeance contre un fleuve. Mais cette prétendue vengeance de Cyrus, racontée par Hérodote et par Sénèque[2], va précisément nous éclairer sur le caractère des actes rituels de Xerxès et nous prouver qu'il s'agit de tout autre chose.

Cyrus, marchant contre Babylone, arriva, dit Hérodote, sur les bords du Gyndès. Pendant qu'il essayait de passer ce fleuve à gué, un des chevaux blancs qu'on appelle *sacrés* sauta dans l'eau ; emporté par la violence du courant, il se noya et disparut. Cyrus, indigné de l'insulte du fleuve, le menaça de le rendre si petit et si faible que dans la suite les femmes mêmes pourraient le traverser sans se mouiller les genoux. A cet effet, il suspendit l'expédition contre Babylone et partagea son armée en deux corps qui, durant tout l'été, détournèrent les eaux du fleuve en 360 canaux, 180 sur chaque rive. « De là, dit Sénèque, une perte de temps irréparable, pour conduire, contre un fleuve, la guerre qu'on avait déclarée à l'ennemi ».

Ici encore, il y a un fait qui peut être vrai, quoique évidemment exagéré, et une explication dont il n'y a pas lieu de tenir compte. Le fait d'avoir détourné le Gyndès, après qu'un cheval sacré y eut disparu, se justifie fort bien par les préceptes du Zend Avesta, sans qu'il soit besoin de faire intervenir l'idé puérile d'une vengeance. Assurément, nous n'avons pas lieu de croire que l'Avesta, tel que nous le possédons, fût connu de Cyrus, ni qu'il passât, dès son époque, pour le code religieux de la Perse; mais quand même Darmesteter aurait eu raison de faire descendre très bas la rédaction de ce livre, il est évident qu'elle n'a pu que codifier des préceptes et des rites depuis longtemps accrédités parmi les Perses. Or, le *Vendidad* punit de mort le crime de jeter un cadavre dans l'eau[3]. — Si

1. Grote, *History of Greece*, t. V, p. 22; Wecklein, *op. laud.*, p. 257.
2. Hérodote, I, 189; Sénèque, *De Ira*, III, 21.
3. Avesta, trad. Darmesteter, t. II, p. XII.

des adorateurs de Mazda, demande le fidèle à Ahura Mazda[1], rencontrent un cadavre dans l'eau courante, que feront-ils? Ahura Mazda répond qu'il faut retirer de l'eau le cadavre, dût-on y entrer de tout le corps. Si le cadavre est déjà en décomposition, il faut retirer de l'eau tout ce que l'on en peut saisir avec les mains. Autre question : Quelle partie de l'eau courante le démon (Druj) de la décomposition atteint-il de son impureté? Réponse d'Ahura Mazda : Trois pas en aval, neuf pas en amont, six pas en travers. L'eau est impure et imbuvable tant que le cadavre n'aura pas été retiré. On retirera donc le cadavre de l'eau et on le déposera sur la terre sèche. Puis on rejettera de cette eau la moitié, ou le tiers, ou le quart, ou le cinquième, selon qu'on le peut ou non. Quand on aura retiré le cadavre et que le courant aura passé trois fois (?), l'eau sera pure et bestiaux et hommes pourront en boire comme auparavant.

Donc, d'après la loi religieuse mazdéenne, il faut retrouver et retirer le corps; il faut aussi qu'une partie de l'eau ayant subi le contact du cadavre soit rejetée, c'est-à-dire détournée. Le travail exécuté par l'armée de Cyrus a eu pour but de retirer d'une eau profonde le cadavre du cheval sacré emporté par le courant; comme la recherche directe du cadavre était impossible, par suite de la profondeur de l'eau, il fallut détourner le fleuve en de nombreux canaux, afin de faire reparaître le corps du cheval et d'empêcher que l'eau continuât à se souiller à son contact. Cyrus n'agit donc pas, dans cette occurrence, en despote irrité, mais en pieux adorateur d'Ahura Mazda. Comme Hérodote ne savait rien de ces prescriptions du mazdéisme et que son récit, ou du moins les faits de son récit les impliquent, il en résulte que ces faits sont probablement historiques et que Cyrus obéissait déjà aux scrupules codifiés en lois dans l'Avesta.

Puisqu'une exégèse, qui ne paraît nullement artificielle, nous a fait reconnaître clairement un acte rituel là où Hérodote, jugeant avec ses idées de Grec, voyait une vengeance,

1. Avesta, trad. Darmesteter, p. 89 sq.

il devient, *a priori*, vraisemblable que la vengeance attribuée à Xerxès n'est elle-même qu'un ensemble d'actes rituels restés incompris[1].

Les premiers ponts jetés sur le détroit ont été enlevés par une tempête. Xerxès veut en faire reconstruire d'autres; mais il a constaté que la mer était irritée contre lui ; avant d'entreprendre un nouveau travail, il doit se réconcilier avec elle, s'en faire une amie et une alliée. Pour contracter une alliance avec un élément, un acte symbolique est indispensable et cet acte doit ressembler le plus possible à celui par lequel deux hommes font alliance. Or, dans les civilisations les plus diverses et chez un grand nombre de peuples, un lien physique, tel qu'un anneau, une bague, est le symbole ou plutôt l'instrument d'une alliance; aujourd'hui encore, le mot français *alliance* désigne un anneau, comme celui de *fers* désigne en poésie les liens de l'amour. Xerxès pouvait jeter son propre anneau dans l'Hellespont; il pouvait aussi y jeter une série d'anneaux fixés l'un à l'autre, c'est-à-dire des chaînes ; il pouvait enfin y jeter des liens d'un modèle quelconque, des ceps, des entraves. L'essentiel, c'est que l'objet jeté dans l'eau constituât un lien, que le génie de l'Hellespont fût enchaîné à la volonté de Xerxès par des attaches considérées comme indestructibles[2]. S'il est vrai, comme on le raconta à Héro-

1. Je ne prétends pas nier qu'un despote ait pu vouloir exercer sa vengeance sur des éléments ou sur les dieux dont ces éléments manifestaient la puissance ; mais je demande autre chose que des affirmations avant de l'admettre. M. Chavannes m'a fait observer qu'un empereur chinois, en 211 av. J.-C., punit le dieu du vent de la montagne Siang, en la faisant déboiser et peindre en rouge, parce qu'il avait été assailli en ces lieux par un orage (*Mémoires de Sematsien*, trad. Chavannes, t. II, p. 156). Cet empereur n'a-t-il pas cru que le vent était produit par les arbres, auquel cas il aurait simplement pris une mesure de précaution pour l'avenir? Une fois déboisée, la montagne a pu paraître avec sa couleur rouge naturelle, sans que l'empereur l'ait fait peindre en rouge, « couleur des vêtements des condamnés ». On voit tous les jours des enfants s'irriter contre les choses qui leur font obstacle et les battre; c'est un résultat de leurs instincts animistes. Mais si des explications de ce genre s'offrent naturellement à l'esprit, ce n'est pas un motif suffisant pour les accepter quand il est possible d'en suggérer de plus raisonnables.

2. Je ne crois pas qu'il ait pu s'agir d'enchaîner le génie ou le démon de

dote, que les chaînes jetées dans le détroit avaient été préalablement rougies au feu, c'ests ans doute que le contact du fer incandescent et de l'eau froide devait produire un bouillonnement, un sifflement qui pût être interprété comme l'acceptation de l'offrande et de l'alliance.

Mais les trois cents coups de verges donnés à la mer? Déjà Spiegel a supposé qu'il pouvait s'agir là d'un rite magique, de *passes* exécutées par les prêtres avec leurs baguettes[1]. Mais on peut expliquer le récit d'Hérodote sans substituer des baguettes aux verges. L'acte relaté par l'historien grec est un des nombreux cas de flagellation rituelle — comme la flagellation des enfants spartiates, celle que pratiquaient les Luperques à Rome — ayant pour but de communiquer à la personne ou à la chose frappée quelque chose de la sainteté et du pouvoir magique qui résident dans l'instrument employé à cet effet. Or, les prêtres iraniens se servaient, dans beaucoup de cérémonies, du *baresman*, faisceau de tiges d'arbres, en nombre variable, liées avec un lien fait de feuilles de dattier et reposant sur un support dit *barsôm-dân* ou *mâhrû* qui, dans le sacrifice, représentait, dit-on, l'ensemble de la nature végétale. Il y avait des règles sur la cueillette du *barsôm*, comme, chez les Druides, pour celle du gui, d'autres règles sur la façon de le préparer, de le lier, sur le nombre des tiges, etc.[2]. Suivant Hérodote, la flagellation précéda l'immersion des chaînes. Indépendamment du pouvoir magique attribué aux verges, il y avait, dans cet acte rituel, un appel aux éléments. Dans l'hymne homérique à Apollon (v. 333), Héra, avant d'adresser une prière à la Terre (Gaia) et aux Titans qui habitent le séjour souterrain du Tartare, frappe la terre avec sa main :

Χειρὶ καταπρηνεῖ δ' ἔλασε χθόνα καὶ φάτο μῦθον.

l'Hellespont *comme un esclave*; Xerxès avait trop besoin de la bienveillance des flots pour se permettre de les traiter avec rigueur et risquer de les provoquer ainsi à la vengeance.

1. Spiegel, *Eranische Altertumskunde*, t. II, p. 191, n. 1 ; cf. Wecklein, *Ueber die Tradition der Perserkriege*, p. 258 ; Hauvette, *Hérodote*, p. 298.

2. Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. III, p. 207.

Elle frappe ainsi la terre pour l'appeler, pour se faire écouter d'elle. De même, chez les Zoulous, quand on vient consulter un devin, celui qui l'interroge doit frapper la terre avec les verges pendant qu'il pose la question[1]. Pausanias raconte[2] que dans le culte de Déméter à Phinée en Arcadie, le prêtre revêtait le masque de la déesse et frappait la terre avec des verges. Il s'agissait là sans doute de réveiller et d'exciter la fertilité du sol; mais cela implique que l'on réveille d'abord les génies de la terre, que l'on appelle violemment leur attention.

Ainsi Xerxès, de même que Cyrus dans sa campagne contre Babylone, n'a pas agi comme un fou, mais comme un superstitieux. Les Grecs, étant sortis de la phase où se mouvait encore la superstition des Perses, ne comprenaient rien aux rites de leurs ennemis et, en les interprétant d'après les apparences, attribuaient aux Barbares des absurdités qui n'avaient plus aucun caractère religieux.

Hérodote n'a pas compris davantage, et les modernes n'ont pas compris non plus, l'acte rituel accompli par Polycrate, tyran de Samos, lorsqu'il jeta son anneau dans la mer. Maître de la plus puissante marine de la Grèce, Polycrate était l'allié du sage roi d'Égypte Amasis. Ce dernier, au rapport d'Hérodote, lui conseilla de craindre la jalousie des dieux et d'en détourner les effets par une perte volontaire[3]. Polycrate résolut de sacrifier un de ses objets les plus précieux, une émeraude montée en or, qui lui servait de cachet; pour cela, il fit équiper un vaisseau et se fit conduire en pleine mer, d'où il lança son anneau dans les flots, à la vue de tous ceux qu'il avait menés avec lui[4]. On sait comment cet anneau fut avalé par un gros poisson, qu'un pêcheur offrit à Polycrate; Amasis reconnut alors qu'il était impossible d'arracher un homme au sort qui le menaçait.

L'histoire du poisson qui a avalé l'anneau d'or est naturelle-

1. Frazer, *Pausanias*, t. IV, p. 240.
2. Pausanias, VIII, 15, 2.
3. Hérodote, III, 40.
4. Hérodote, III, 41.

ment un conte[1]; mais ce qu'on peut retenir du reste, c'est le fait de Polycrate, maître de la mer, *thalassocrate*, comme disaient les Grecs, qui se fait conduire sur un vaisseau loin des côtes pour contracter alliance avec l'élément humide en lui offrant son anneau. C'est le *mariage* (sans doute annuel) du doge Polycrate avec la mer; nous verrons plus loin que ce rapprochement est fondé.

Les Grecs ont raconté, sans les comprendre, divers actes rituels qui comportent la même explication. Ainsi nous lisons dans Hérodote que les Phocéens, sur le point de partir pour la Corse sans esprit de retour, jetèrent dans la mer une grande masse de fer rougie au feu et jurèrent de ne pas revenir à Phocée avant que cette masse de fer ne reparût à leurs yeux. Le prétendu serment des Phocéens est l'explication proposée par Hérodote; cette explication est mauvaise. Qu'on veuille bien se souvenir des chaînes de fer rougies au feu jetées dans l'Hellespont par Xerxès; les masses de fer incandescent, μύδροι, jetées dans la mer par les Phocéens, ne répondent pas à une autre idée. Nous ne savons pas si ces μύδροι étaient des anneaux ou affectaient la forme de liens; mais, quoi qu'il en soit, c'étaient des offrandes faites à la mer par des navigateurs qui, partant pour un long voyage, avaient besoin de sa bienveillance. Bien entendu, les Phocéens n'inventèrent pas ce rite pour la circonstance; c'était un vieux rite de départ, une cérémonie de propitiation, une sorte de main-mise magique sur la mer.

Au siècle même d'Hérodote, nous voyons Aristide qui, après avoir fait jurer aux Ioniens l'observation des articles de la confédération athénienne et l'avoir jurée lui-même au nom des Athéniens, jette à la mer des masses de fer incandescentes, des μύδροι. Ni Aristote, ni Plutarque, qui rapportent ce fait[2], n'en proposent d'explication; ils auraient pu cependant, à l'exemple d'Hérodote, imaginer un serment d'Aristide, par exemple que l'alliance durerait tant que le fer ne remon-

1. Il se retrouve même en Extrême-Orient, comme me l'apprend M. Chavannes (*Tripitaka*, éd. de Tokyo, VII, p. 22).

2. Aristote, Ἀθην. πολιτ., 23; Plut., *Aristides*, 41.

terait pas du fond de la mer. Peut-être Aristide ne savait-il pas lui-même ce qu'il faisait; il se conformait seulement à un vieil usage des navigateurs ioniens, à un rite en vigueur dans la Méditerranée orientale, consistant à prendre la mer à témoin par une offrande incandescente, à l'associer aux desseins qu'elle devait seconder de sa bienveillance, d'autant que, dans l'espèce, c'est bien la domination de la mer qui était en jeu.

Au moyen âge et jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, les Vénitiens ne savaient pas pourquoi leur premier magistrat ou doge montait annuellement sur une galère nommée *Bucentaure*, se faisait conduire au large du Lido et épousait la mer en y jetant un anneau. On racontait, à Venise, que des cérémonies annuelles, accomplies en mer sur le *Bucentaure*, avaient été instituées vers l'an 997, sous le doge Orseolo II, en commémoration de la première conquête de la Dalmatie par les Vénitiens. On disait aussi qu'en 1177 le pape Alexandre III, monté sur le *Bucentaure* avec les premiers citoyens de la République, alla au devant du doge Sébastien Ziani, ramenant Othon prisonnier après la victoire de Capo-Salvatore, qui eut lieu le 26 mai, jour de l'Ascension. « A cette occasion, le pape « retira de son doigt un anneau d'or et le remit au doge en « lui disant : « Tiens, mon fils, doge de Venise, c'est l'anneau « nuptial de ton mariage avec la mer. Nous voulons que dé- « sormais toi et tes successeurs l'épousiez ainsi chaque année; « elle doit vous être soumise comme une épouse dont tu as « été le premier protecteur et le gardien, car tu l'as entière- « ment délivrée des ennemis qui l'infestaient ». C'est ainsi « que tous les ans, le jour de l'Ascension, le doge, entouré « de la noblesse, des principaux officiers de l'État et monté « sur le *Bucentaure*, jetait un anneau d'or dans la mer en pro- « nonçant ces paroles : *Desponsamus te, mare, in signum veri* « *perpetuique dominii*. Depuis lors, l'arsenal de Venise con- « serva toujours une galère de cette espèce qu'on appelait « *Bucentaure*; elle était construite avec toutes les recherches « de l'art pour les cérémonies publiques, et particulièrement « pour la célébration annuelle du mariage du doge avec la

« mer, solennité qui se perpétua jusqu'en 1797, époque à la-
« quelle le dernier *Bucentaure* fut brûlé par les Français; on
« en peut voir encore un modèle conservé dans l'arsenal ma-
« ritime de Venise[1]. »

La promenade annuelle en pleine mer, sur un bâtiment de guerre, n'était pas sans offrir quelque danger. « Cette fonction,
« écrit Casanova, qui en vit les préparatifs à Venise en 1753,
« dépend du courage de l'amiral de l'arsenal, qui doit ré-
« pondre sur sa tête que le temps sera constamment beau, le
« moindre vent contraire pouvant renverser le vaisseau et
« noyer le doge avec toute la sérénissime seigneurie, les am-
« bassadeurs et le nonce du pape, garant de la vertu de cette
« burlesque noce, que les Vénitiens révèrent jusqu'à la su-
« perstition. Pour surcroît de malheur, cet accident tragique
« ferait rire toute l'Europe, qui ne manquerait pas de dire que
« le doge de Venise est enfin allé consommer son mariage[2]. »

L'histoire de l'institution de cette cérémonie par le pape Alexandre III est non seulement invraisemblable, mais absurde. Jamais l'Église, jamais la papauté n'a institué une cérémonie d'apparence païenne, impliquant tout au moins la reconnaissance d'une ou plusieurs divinités de la mer; mais lorsque l'Église ou la papauté s'est trouvée en présence d'une cérémonie païenne, passée dans les mœurs d'un peuple puissant et riche, qu'il eût été folie de vouloir déraciner, elle a pris cette cérémonie sous son patronage et, ne pouvant l'abolir, l'a christianisée. Les exemples de cette conduite prudente sont innombrables. Alexandre III, un des papes les plus avisés du moyen âge, n'a pu agir autrement; remarquez d'ailleurs que certains témoignages font remonter jusqu'en 997 les cérémonies auxquelles le *Bucentaure* prenait part. En vérité, elles doivent être infiniment plus anciennes et se rattacher à de très anciens rites de propitiation et d'alliance en honneur dans la mer Adriatique comme dans l'Archipel. Si le nonce du pape accompagnait le doge sur le *Bucentaure*, il

1. *Dictionnaire de l'Académie des Beaux-Arts*, s. v. *Bucentaure*.
2. Casanova, *Mémoires*, éd. Garnier, t. II, p. 117.

affirmait, par sa présence, le caractère chrétien de la cérémonie; mais il suffit d'un peu de réflexion pour s'apercevoir que le doge de la thalassocratie vénitienne, épousant la mer, est le véritable successeur du doge de Samos, qui n'avait pas besoin, pour procéder à cette hiérogamie, à ce mariage annuel ou périodique, des conseils du sage roi d'Égypte Amasis ni de la crainte de la jalousie des dieux[1].

Les Grecs connaissaient une autre histoire touchant un anneau d'or jeté à la mer et qui symbolisait évidemment l'empire de la mer. Minos, le thalassocrate de Crète, défie le jeune Thésée de prouver qu'il est fils de Poseidon en rapportant du fond de la mer l'anneau d'or qu'il y jette; mais Thésée réussit, secondé par Poseidon et par Amphitrite, par les Néréides et par les dauphins. Thésée, ne l'oublions pas, est le héros athénien, le vainqueur du Minotaure crétois; il met fin à la thalassocratie crétoise et annonce la thalassocratie athénienne. Le symbole de cette puissance nouvelle, c'est l'anneau du doge Minos qui consacre son union avec Amphitrite et que Thésée, devenu le protégé d'Amphitrite, rapporte à son doigt du fond des mers.

Peut-être faut-il reconnaître la trace d'une conception analogue dans une histoire, évidemment très altérée, que rapporte Appien[2]. La mère du roi Séleucus avait eu un songe;

1. On racontait aussi à Venise l'histoire d'un anneau rapporté au doge par un pêcheur, comme dans la légende grecque de Polycrate; mais les détails qu'on a brodés sur ce thème sont tout différents. « Au mois de février 1340, un soir, pendant une tempête, un inconnu vint trouver un gondolier sur la Piazzetta et lui demanda de le conduire à San Giorgio, où un second passager monta dans la barque, puis à San Niccoletto di Lido, où ils prirent un troisième passager; le batelier reçut alors l'ordre de gagner le large. Il se trouva bientôt en présence d'un navire monté par des démons qui se dirigeait vers Venise; mais les trois inconnus, qui n'étaient autres que les protecteurs de la ville, saint Marc, saint Nicolas et saint Georges, firent un signe de croix; la vision s'évanouit aussitôt et la mer se calma. Saint Marc donna alors son anneau au gondolier en lui ordonnant de le remettre au doge Bartolomeo Gradenigo, afin que toute la ville connût le miracle » (Lafenestre et Richtenberger, *Venise*, p. 28). La remise de l'anneau au doge est le sujet du célèbre tableau de Paris Bordone à l'Académie de Venise. Il va de soi que cet anneau de saint Marc est le gage de la *thalassocratie* vénitienne.

2. Appien, *Syriaca*, 56.

elle devait trouver quelque part une bague et la donner à son fils; puis il la perdrait et il régnerait là où il l'aurait perdue. La princesse découvrit, en effet, une bague avec un chaton de fer, sur lequel était gravée une ancre; elle en fit présent à Séleucus, qui la perdit un jour auprès de l'Euphrate. Plus tard, allant en Babylonie, il découvrit cette pierre (Appien ne dit pas comment); les devins, consultés, témoignèrent de l'effroi, car l'ancre, selon eux, était le signe d'un empêchement, d'un retard; mais Ptolémée Lagus, qui accompagnait Séleucus, dit que l'ancre était, au contraire, un signe de sécurité. Dans la suite, quand Séleucus régna, il se servit de cette ancre comme de cachet. Il est possible — mais possible seulement — que, dans la légende originale, Séleucus ait perdu et retrouvé sa bague dans l'Euphrate, avec lequel il aurait ainsi conclu une alliance qui fut la promesse et le gage de sa royauté.

Quoi qu'il en soit de ce dernier exemple, il semble établi, par ce qui précède, que les histoires de Thésée, des Phocéens, de Polycrate, de Xerxès, des Ioniens d'Aristide et des doges de Venise dérivent d'un même thème fort ancien que l'on pourrait désigner ainsi : *le rite du mariage avec la mer*.

La morale du Mithraïsme[1].

Mithra vainqueur du Taureau.
Groupe découvert à Rome sur l'Esquilin.

Mithra, personnification de la lumière, est un dieu de l'ancienne religion des Perses. Antérieurement à l'an 500 avant notre ère, nous avons la preuve qu'il tenait une place dans leur Panthéon. Mais cette place n'était pas la première; il avait au-dessus de lui, dans la hiérarchie divine, d'autres dieux plus puissants, en particulier le Ciel (Ahura-Mazda) et une divinité féminine, la Terre ou l'Eau (Anahîta).

Dès cette époque reculée, Mithra se distinguait des autres dieux par un attribut charmant : la bonté. Son nom, en persan, signifie l'*ami*. Mithra était vraiment l'ami et le bienfaiteur des hommes. Dans la collection des livres sacrés de la Perse, le Zend-Avesta, dont la rédaction actuelle n'est pas antérieure à l'ère chrétienne, mais dont les éléments liturgiques sont beaucoup plus anciens, un hymne nous montre Mithra qui, les mains tendues, s'adresse en pleurant au grand dieu Ahura Mazda et lui dit : « Je suis le bon protecteur de toutes les créatures; je suis le bon conservateur de toutes

1. Conférence faite au Musée Guimet. Je dois naturellement beaucoup à l'ouvrage cité de M. Cumont; j'ai fait aussi des emprunts, parfois textuels, aux articles de M. Jean Réville sur le même sujet, p. ex. *Revue de l'histoire des religions*, 1901, p. 184 et *Études publiées en hommage à la Faculté de Montauban*, 1901, p. 339.

les créatures! » Pour jouer ce rôle bienfaisant, analogue à celui d'Apollon et des Dioscures parmi les Grecs, Mithra doit être toujours attentif, prêt à porter secours à ceux qu'opprime l'injustice, à combattre et à vaincre les ennemis de l'humanité. Ce dieu ami est, en même temps, un dieu guerrier, invaincu et invincible. Voici encore un hymne du Zend-Avesta : « Mithra, au pied toujours levé, est toujours en éveil, toujours observant les choses; il est fort, il entend l'appel des faibles; il fait pousser les plantes et gouverne la terre; créature de sagesse, on ne trompe pas Mithra; Mithra est armé de mille forces ».

James Darmesteter, en rapprochant la conception de Mithra de celle de l'Apollon hellénique, a fait cette observation très juste que les Grecs ont surtout développé en Apollon le côté esthétique, tandis que les Persans, plus sensibles aux choses de la conscience, ont développé de Mithra le côté moral. La lumière qui voit tout est devenue, pour ses adorateurs, l'emblème de la vérité; Mithra est l'incarnation céleste de la conscience. On peut dire qu'un dieu même secondaire, conçu avec de tels attributs, était naturellement destiné à jouer un grand rôle dans l'histoire des idées religieuses; c'était un dieu qui avait de l'avenir.

Si Mithra a joué ce grand rôle, ce n'est pas seulement, d'ailleurs, comme dieu de la lumière bienfaisante et de la vérité morale dont elle est l'image; c'est encore, c'est surtout peut-être parce qu'il a été conçu comme médiateur. Descendant du ciel et des astres vers les hommes, qu'elle éclaire et qu'elle réchauffe, la lumière est essentiellement une médiatrice, un rayon céleste voyageant sans cesse du foyer de toute lumière et de toute chaleur vers l'humanité inquiète et souffrante, que menacent, à la fin de chaque jour, l'ombre hostile de la nuit et, pendant le jour même, les nuées d'orage, gonflées de ténèbres et de terreurs. Mithra le médiateur — μεσίτης, dirent plus tard les Grecs — était plus voisin du cœur des hommes et avait plus de prise sur leurs affections que des dieux plus puissants, mais plus lointains et moins accessibles. Si le christianisme a conquis le monde, n'est-ce pas beaucoup grâce à

la conception d'un médiateur entre Dieu et les hommes et à celle de cette armée de médiateurs, les saints, qui se chargent de déposer aux pieds de la Divinité suprême les prières et les actions de grâces des mortels? Cette conception existait déjà dans l'ancienne religion persane et contribua sans doute à en assurer la diffusion. D'autre part, il en résulta tout naturellement que la figure de Mithra prit une importance de plus en plus grande aux yeux des fidèles et, sans détrôner les divinités supérieures, se substitua graduellement à elles dans le culte vivant et populaire. Si nous possédions plus de documents sur l'ancienne histoire du mithraïsme, nous y trouverions un enseignement d'une haute portée et tout à l'honneur de la nature humaine : un polythéisme naturaliste lentement transformé par une idée morale, finissant par se simplifier et se concentrer dans un dieu unique de miséricorde et d'amour.

Vers l'an 400 av. J.-C., peut-être même plus tôt, le mithraïsme persan commença à rayonner tant vers la vallée du Tigre et de l'Euphrate que vers les régions montagneuses qui constituent tout le nord-est de l'Asie Mineure. Dans la partie hellénique ou hellénisée de ce pays, ses progrès furent beaucoup plus lents ; mais il y trouva les cultes d'autres divinités indigènes, étrangères à l'ancien panthéon grec, telles que Mên et Adonis-Atys, avec lesquelles il s'allia plus ou moins étroitement et dont il s'assimila quelques caractères. En Babylonie, d'autre part, il subit le contact de l'astrologie chaldéenne et s'embarrassa d'une série de conceptions pseudo-scientifiques qui obscurcirent, quand elles ne la voilèrent pas entièrement, l'idée morale si élevée et si bienfaisante qui le recommandait à la dévotion des peuples. D'Orient en Occident, la marche du mithraïsme fut semblable à celle d'un fleuve qui, très pur à sa source, se grossit en s'éloignant d'elle d'une foule d'affluents, et, à mesure qu'il s'élargit et croît en volume, entraîne dans son courant des éléments divers qui altèrent la transparence de ses eaux.

A l'époque des grands déchirements qui marquèrent la fin de la République romaine, le mithraïsme avait atteint les bords de la Méditerranée orientale. Mithra n'était plus alors la lu-

mière, médiatrice entre le ciel et les hommes; bien que l'idée de médiation, attachée à sa conception première, ne fût pas abolie et dût subsister jusqu'à la fin, Mithra, devenu Dieu par excellence, était assimilé au Soleil lui-même. C'est ainsi, du moins, que le concevait Strabon, vers le début de l'ère chrétienne. Plutarque nous raconte que les pirates ciliciens, contre lesquels Pompée soutint une guerre heureuse, étaient des adorateurs de Mithra. Tous les pirates vaincus ne furent pas tués; beaucoup, réduits en esclavage et vendus en Italie, y introduisirent, très discrètement sans doute, le culte du nouveau dieu et le respect de son nom.

Il ne paraît pas, cependant, que la diffusion du mithraïsme dans l'Empire romain, qui est un des événements les plus extraordinaires de l'histoire religieuse, doive s'expliquer par la réduction en esclavage des pirates ciliciens. Deux autres causes plus puissantes et d'une action moins éphémère entrèrent en jeu aux abords de l'ère chrétienne. La première fut le recrutement d'auxiliaires des légions romaines dans les régions montagneuses et pauvres de l'Asie Mineure que le mithraïsme avait conquises depuis des siècles. En dehors des grands dieux du panthéon gréco-romain, dont la diffusion fut l'œuvre des maîtres d'école et des professeurs de rhétorique, les seules divinités qui aient réussi à s'implanter d'un bout à l'autre de l'Empire furent celles que les légions avaient adoptées. C'est ainsi que, de toutes les divinités celtiques, il n'en est qu'une seule dont on trouve les monuments et les inscriptions depuis l'Angleterre jusqu'aux bouches du Danube : c'est Epona, la déesse protectrice des chevaux; invoquée par les cavaliers celtiques des armées romaines et dont le culte fut propagé par ces cavaliers partout où la guerre et les nécessités du service les appelèrent à fixer leur résidence.

Après les soldats, les principaux agents de la propagation des dieux furent les esclaves. Or, au Ier siècle de l'Empire, les Romains soutinrent de nombreuses guerres dans l'est de l'Anatolie et sur les confins de la Perse ; les marchands d'esclaves romains aimaient à se pourvoir de leur marchandise humaine dans ce pays d'Asie où régnaient depuis long-

temps des mœurs plus douces que dans le nord et l'occident de l'Europe. Si les esclaves gaulois et germains, bien musclés et durs à la fatigue, étaient envoyés dans les fermes et dans les ateliers, où ils n'exerçaient guère d'influence sur leurs patrons, les Asiatiques étaient transportés dans les villes et, attachés au service personnel des citadins, réussissaient bien souvent à prendre de l'empire sur eux et à les gagner à leurs conceptions religieuses. Juvénal se plaint que l'Oronte est devenu un affluent du Tibre — *Syrus in Tiberim defluxit Orontes* — alors qu'il ne parle pas de l'invasion de divinités germaniques, ibériques ou gauloises à Rome (à la seule exception d'Epona, dont le succès s'explique comme je l'ai dit) ; ce n'est pas l'effet du hasard ou de relations commerciales plus actives entre l'Italie et l'Orient, mais le résultat de la supériorité intellectuelle des esclaves orientaux qui s'insinuaient dans l'intimité des maîtres du monde et, par leur exemple et leurs discours, les convertissaient à leurs idées. Qui dira, dans la propagation du christianisme à Rome, dans la conversion des grandes familles des Graecini et des Glabriones, le rôle joué par les femmes de chambre syriennes?

A l'époque de Trajan, vers l'an 100 après J.-C., le mithraïsme commence à devenir une grande puissance religieuse, en particulier dans la partie de l'Empire où, par suite de la guerre contre les Daces, l'afflux des troupes de toute provenance était le plus considérable, c'est-à-dire sur le Danube. Quatre-vingt-dix ans après, l'empereur Commode lui-même se fait initier aux mystères de Mithra. Dès la fin du second siècle de l'Empire, il n'y a pas de région du monde romain où le mithraïsme n'ait trouvé des adeptes. Au IIIe siècle et au IVe, il s'étend encore, malgré la concurrence que lui fait le christianisme grandissant. Si la conversion de Constantin arrête un moment sa croissance, il reprend une force nouvelle lors de la réaction païenne sous Julien. Au Ve siècle, il disparaît avec tout le paganisme, mais non sans laisser des traces profondes dans l'esprit des populations orientales ; on retrouve ses idées maîtresses dans le dualisme persan, dans le manichéisme, forme nouvelle de ce dualisme, qui n'a pas

cessé, presque jusqu'à la veille de la Réforme protestante, d'être l'ennemi le plus dangereux de l'orthodoxie.

Un savant belge, M. Franz Cumont, a publié récemment deux volumes où il a réuni tous les monuments du culte de Mithra, bas-reliefs, statues, inscriptions, avec tous les textes grecs, romains ou orientaux qui le concernent. Si, malheureusement pour nous, les textes sont rares et ne nous disent pas ce que nous aurions le plus d'intérêt à apprendre, les monuments sont extrêmement nombreux : à Rome seulement, on en a trouvé près de 200. Ceux qui les dédient ne sont pas seulement des gens du commun, des soldats ou des esclaves; ce sont souvent des personnages considérables, qui occupaient de hautes fonctions et avaient passé par les écoles des philosophes. De bonne heure, en effet, il se forma comme une alliance entre la philosophie gréco-romaine à tendances mystiques, qui fut celle des derniers siècles de l'Empire, et cette religion populaire où la philosophie du temps croyait retrouver les principes dont elle s'inspirait. Vers le troisième siècle, il semble que dans les écoles, les frontières, hérissées d'aspérités, qui avaient longtemps séparé les anciennes sectes, platoniciens, pythagoriciens, péripatéticiens, épicuriens, stoïciens, s'abaissent et s'effacent sous l'influence d'un syncrétisme qui place le soleil, foyer de force et de lumière, au sommet de ses conceptions ontologiques. Les dieux de l'Olympe ne vivent plus que d'une vie toute littéraire, peu différente de celle que nous leur prêtons encore aujourd'hui; mais le Soleil, auquel l'Empereur Aurélien, en 270, construisait le plus beau temple de Rome, domine la religion et même la philosophie à leur déclin. Seulement, pour les philosophes, le soleil qui brille aux cieux n'est qu'un symbole, celui de la lumière céleste qui rayonne sur les intelligences et sur les cœurs. L'empereur Julien, en 362, écrivait aux Alexandrins : « Êtes-vous insensibles à la splendeur qui émane du Soleil? Ne savez-vous pas qu'il donne naissance à tous les animaux et à toutes les plantes? Ce Soleil, que le genre humain voit et honore de toute éternité, dont le culte fait son bonheur, c'est l'image vivante, animée, raisonnable et bienfaisante du Père Intelligible! »

Or, Mithra était identifié au soleil, dont il avait d'abord personnifié la lumière. Le paganisme gréco-romain connaissait un dieu du soleil, Hélios, qu'il ne pouvait pas déposséder; mais il fit de lui l'ami intime de Mithra et prêta même à ce dernier le char lumineux du jour. Nous ignorons la légende qui fut imaginée à ce sujet par quelque poète; mais, dans un auteur grec du v[e] siècle, Mithra est qualifié de Phaéthon, ce qui prouve non seulement qu'on avait fait de lui le favori d'Hélios, mais qu'on l'avait substitué temporairement à Hélios dans la conduite du char du Soleil.

Je ne prétends point exposer, dans cette courte conférence, ce que nous savons de la religion de Mithra. C'est un sujet singulièrement difficile, où toute l'érudition de M. Cumont n'a pas réussi à faire complètement la lumière. Contentez-vous de ces quelques indications, dont chacune pourrait fournir matière à des discussions fort longues. Mithra est un jeune dieu, beau comme le jour, qui, vêtu du costume phrygien, a séjourné autrefois parmi les hommes et gagné leurs affections par ses bienfaits. Il n'est pas né d'une mère mortelle. Un jour, dans une grotte ou une étable, il est sorti d'une pierre, à l'étonnement des bergers qui seuls assistèrent à sa naissance. Il grandit en force et en courage, vainqueur des animaux malfaisants qui infestaient la terre. Le plus redoutable était un taureau, divin lui-même, dont le sang, répandu sur le sol, devait le féconder et y faire germer de magnifiques moissons. Mithra l'attaque, le terrasse, lui plonge un couteau dans la poitrine et, par ce sacrifice, assure aux hommes la sécurité et la richesse. Puis il remonte au ciel et, là encore, il ne cesse pas de veiller sur les mortels. Ceux qui le prient sont exaucés; ceux qui, dans des cavernes analogues à celles où il a vu le jour, se font initier à ses mystères, s'assurent sa protection puissante, au lendemain de la mort, contre les ennemis d'outre-tombe qui menacent le repos des défunts. Bien plus, il leur rendra un jour une vie meilleure, il leur promet la résurrection. Quand le temps fixé par les destins arrivera, Mithra égorgera un autre taureau céleste, source de vie et de félicité, dont le sang réparera

l'énergie affaiblie de la terre et rendra l'existence, une existence bienheureuse, à ceux qui auront cru en Mithra.

On voit assez que cette religion mithriaque avait bien des points communs avec le christianisme. Il devait y en avoir d'autres que nous ignorons, car Tertullien, vers l'an 200, attribuait à un artifice du diable la ressemblance, si dangereuse pour les âmes simples, entre les deux religions. Il y avait, d'ailleurs, des analogies non moins frappantes portant sur le culte et le rituel. « Les mithraïstes, dit M. Réville, se réunissaient dans de petits sanctuaires creusés dans le roc ou souterrains, où le nombre des assistants était nécessairement restreint, comme dans les catacombes. A l'entrée de la nef ou du couloir central, il y avait des récipients pour l'eau sacrée des lustrations. De nombreuses lampes, disposées le long des galeries latérales ou suspendues à la voûte, éclairaient d'une vive lueur le centre du sanctuaire. On y multipliait volontiers les décorations en stuc peint ou en mosaïque, les couleurs voyantes, les images ou statues des divinités. Devant la scène centrale du taureau mis à mort par Mithra, brûlait une lampe perpétuelle. » L'initiation aux mystères de Mithra comportait des épreuves nombreuses, d'un caractère sévèrement ascétique; ces rites d'initiation s'appelaient *sacramenta* (sacrements). L'un d'eux était un baptême par le sang, du sang de taureau ; il y avait aussi un baptême par l'eau pure et des onctions pratiquées sur le front avec du miel. On consacrait aussi, au moyen de formules, le pain et le vin, qui étaient ensuite distribués aux fidèles. Les membres des communautés mithriaques se donnaient le nom de *Frères* et avaient à leur tête un chef qu'on appelait le *Père*. On pourrait multiplier ces rapprochements, qui mériteraient d'être plus connus. Les Pères de l'Église n'en étaient pas moins frappés que les païens. Saint Augustin raconte qu'il a causé un jour avec un prêtre de Mithra et que celui-ci lui a dit qu'ils adoraient le même Dieu. Or, il faut remarquer que si Tertullien, pour expliquer les ressemblances du mithraïsme et du christianisme, allègue la malignité du diable, aucun auteur chrétien n'a jamais prétendu que le mithraïsme fût un plagiat du christianisme; c'est donc qu'ils savaient que

la légende et le rituel de Mithra étaient chronologiquemen antérieurs à la prédication chrétienne, chose que nous considérons comme certaine, sans que les textes dont nous disposons permettent de l'établir, mais qui ressort assez nettement du silence des Pères de l'Église. D'autre part, l'empereur Julien, qui était initié aux mystères de Mithra et dont l'aversion pour le christianisme est assez connue, n'a jamais accusé le christianisme d'avoir emprunté sa doctrine ou sa tradition sacrée au mithraïsme. Nous devons, je crois, imiter cette discrétion et, sans parler de plagiat, reconnaître dans la frappante analogie des deux religions l'influence, subie par l'une et par l'autre, de vieilles conceptions populaires répandues dans le monde antique, remontant à une époque sans doute antérieure aux légendes littéraires du paganisme et qui constituaient le milieu mystique où le christianisme et le mithraïsme ont pris corps.

On a dit souvent que, si le mithraïsme n'avait pas trouvé sur son chemin le christianisme, il serait devenu la religion unique de l'ancien monde. Cela est vrai; mais lorsqu'on parle de la lutte du christianisme avec le paganisme, on commet généralement deux graves erreurs. La première consiste à croire que le christianisme, dans sa période d'épreuves et de combats pour l'empire des âmes, ait eu devant lui, comme principal ou unique adversaire, le paganisme d'Homère et de Virgile, les dieux de l'Olympe. Ces derniers étaient morts, ou ne valaient guère mieux, et cela depuis la fin de la République. On leur élevait encore des temples, on leur sacrifiait des victimes, mais on ne croyait pas en eux, parce qu'on ne les aimait pas. Le reste de piété qui s'attachait à eux était purement intellectuel. Au contraire, dès l'époque où Juvénal se plaignait que l'Oronte se déversât dans le Tibre, les dieux de l'Asie et de l'Égypte avaient trouvé de nombreux dévots à Rome et l'on peut dire qu'à la fin du IIe siècle ces cultes orientaux, le mithraïsme en tête, étaient les seuls rivaux sérieux du christianisme. S'il les a vaincus, c'est sans doute parce qu'il était infiniment mieux dégagé qu'eux de toute attache avec le polythéisme mort ou mourant. Il s'était

greffé sur le vieux tronc du judaïsme, mais il refusait toute solidarité, toute accointance, avec les dieux des peuples que la lumière du vrai Dieu n'avait pas éclairés. Son exclusivisme, motif des persécutions qu'il supporta, fut aussi la cause de son triomphe. Alors que le mithraïste conciliait Hélios avec Mithra, assimilait Jupiter au dieu suprême des Persans, faisait une place à Diane, à Eros et à d'autres vieilles divinités de l'Olympe, le christianisme dédaignait tout syncrétisme, rejetait fièrement tout compromis et apportait au monde ce dont le monde avait besoin, une religion orientale dégagée de toute attache avec des cultes qu'une longue alliance avec la société païenne avait souillés.

La seconde erreur très répandue est celle qui consiste à croire que cette lutte entre le christianisme et le paganisme fut celle de la morale contre l'immoralité, de la chasteté contre la luxure, des sentiments humains et affectueux contre la cruauté et l'égoïme. Assurément, les Pères de l'Église l'ont quelquefois prétendu ; mais, dans l'ardeur du combat, on ne mesure pas toujours ses paroles et si les controverses politiques rendent souvent injustes, les querelles religieuses sont les mères de toutes les calomnies. Il suffit de rappeler, à cet égard, un fait significatif. Au XII^e et au XIII^e siècle, lorsque l'Église était engagée dans une lutte sans merci contre les manichéens de France, les hérétiques connus sous le nom de Cathares ou d'Albigeois, on répétait partout que ces malheureux, dont la chair grillait sur les bûchers, se livraient à des débauches infâmes et donnaient l'exemple des pires dérèglements. Or, dans les conseils que les inquisiteurs de ce temps rédigeaient pour leurs jeunes élèves, et dont nous avons heureusement conservé quelques exemplaires, il est dit formellement que ces accusations ne sont pas fondées et qu'on n'a jamais pu en recueillir de preuves. Cela n'empêchait pas que l'Église en fît usage pour ameuter la conscience populaire contre ces hérétiques. En réalité, dès qu'on regarde les choses de près, on s'aperçoit que les accusations de dévergondage, de sacrifices humains et d'autres turpitudes, lancées par une secte contre une autre, par une orthodoxie contre une hérésie,

n'ont pas la moindre valeur; ce sont des armes de guerre, d'une guerre d'ailleurs peu loyale : ce ne sont pas des documents historiques.

Or, en ce qui concerne le mithraïsme, il est remarquable que les polémistes chrétiens qui en ont parlé n'ont même pas formulé contre sa morale d'accusations précises. Ils se sont contentés de dire que les initiations aux mystères de Mithra se faisant dans les ténèbres d'une caverne, il était probable que ces initiations cachaient quelques vilaines pratiques, puisqu'on n'a pas l'habitude de chercher l'obscurité sans avoir pour cela de bonnes raisons.

Voilà qui est bien faible et peu concluant; c'est exactement, d'ailleurs, ce que devaient dire les païens lorsqu'ils voyaient les chrétiens se réunir dans les catacombes; c'est ce que l'Église a dit de tous ceux, chevaliers du Temple ou francs-maçons, qui n'admettaient pas le public à leurs cérémonies.

Loin que la morale chrétienne ait eu à combattre l'immoralité mithriaque, on peut affirmer que les deux religions en présence avaient la même morale et qu'elles présentaient, à cet égard, une analogie plus étroite encore que celle de leurs traditions, de leur liturgie et de leur rituel.

Le mithraïsme, au dire de Porphyre, recommandait la continence, et c'était parfois, comme dans le christianisme, la continence absolue. Après avoir dit que le mithraïsme célèbre, comme le christianisme, l'oblation du pain, c'est-à-dire la communion, professe la doctrine de la résurrection, orne ses adeptes d'une couronne analogue à celle du martyre pour la foi, Tertullien ajoute : « Bien plus, il interdit à son pontife suprême d'être marié plus d'une fois; il a des vierges, et il a des hommes voués à la continence ». *Habet et virgines, habet et continentes.* Ce témoignage d'un ennemi du mithraïsme est formel.

Quant aux idées de fraternité qui prévalaient parmi les mithriastes, nous en avons la preuve certaine dans les noms qu'ils se donnaient : *fratres, consacranei.* Les cérémonies mêmes de l'initiation, dans la faible mesure où elles nous sont connues, avaient pour objet de mettre à l'épreuve et en lumière

la soumission des initiés à l'égard du chef religieux, le *Père*, et aussi leur empire sur eux-mêmes, leur courage à supporter les jeûnes, les souffrances physiques, les intempéries, leur vaillance en présence des dangers dont on leur offrait l'image menaçante. Ici encore, nous pouvons tirer argument du silence de Tertullien. Si la doctrine mithriaque avait renfermé des éléments impurs, si l'enseignement donné aux initiés n'avait pas été inspiré d'une haute conception morale, n'aurait-il pas fait ressortir, à cet égard, la supériorité du christianisme, après avoir signalé la part du diable dans l'analogie extérieure des deux religions ?

Mais il y a plus : nous savons par Julien, le témoin le plus autorisé, que le mithraïsme avait une morale dogmatique et impérative, comme le paganisme gréco-romain n'en a jamais eu. A la fin de son beau livre, *les Césars*, où Julien montre les empereurs romains passant en jugement devant le tribunal des dieux et qui se termine par la glorification de Marc-Aurèle, l'empereur philosophe écrit ceci : « Quant à toi, dit Mercure en s'adressant à moi, je t'ai fait connaître Mithra, ton père. A toi d'observer ses commandements (ἐντολαί), afin d'avoir en lui, durant ta vie, un port et un refuge assurés et que, lorsqu'il te faudra quitter le monde, tu puisses, avec une douce espérance, prendre ce dieu comme guide. »

Ceci est une allusion évidente à l'initiation de Julien au mithraïsme ; mais c'est encore autre chose et davantage. Mithra est devenu le père de Julien, qui obéit à ses commandements. Qu'est-ce que ces commandements, sinon une loi morale ? Et l'obéissance à ces commandements doit avoir un double effet. D'une part, sa vie durant, Julien, en se conformant aux ordres de Mithra, atteindra au bonheur par la sagesse ; d'autre part, la mort lui sera douce et l'immortalité bienheureuse lui sera assurée comme la récompense de ses vertus. Ne sommes-nous pas là en plein courant de pensée chrétienne ?

Nous y sommes encore, et plus profondément, lorsque nous étudions, à la lumière de tant de témoignages qui nous la racontent, la vie si courte et si belle de l'empereur Julien. Il faut savoir oublier un instant sa lutte, d'ailleurs sans vio-

lences, contre le christianisme, pour se pénétrer de ce qu'il y a de vraiment chrétien, au sens le plus élevé et, si j'ose dire, le plus philosophique de ce mot, dans une vie toute consacrée à la sagesse, à l'amour de l'humanité et de la patrie. Dans la longue série des empereurs et des rois chrétiens, personne peut-être, si ce n'est saint Louis, n'a montré sur les marches du trône et sur le trône lui-même plus de constance, plus d'abnégation, plus de clémence que Julien. Il aimait à répéter le mot du vieux sage Pittacus : « On doit préférer le pardon à la vengeance » et, bien des fois, il agit en conséquence. Écrivant contre un méchant philosophe, Héraclius, Julien lui demande avec émotion : « Qu'as-tu donc fait de grand dans ta vie? Qui as-tu assisté, alors qu'il luttait pour la justice? De qui as-tu séché les larmes, alors qu'il pleurait, en lui enseignant que la mort n'est pas un mal, ni pour celui qui la subit, ni pour ses proches? » Je remplirais une heure si je voulais extraire des œuvres de Julien tout ce qui honore son cœur et son caractère. Or, cet homme était un dévot du Dieu Soleil, un initié de Mithra, et la loi morale à la laquelle il conforme sa pensée et ses actes n'est pas seulement celle de la sagesse antique, mais, en particulier, celle que son initiateur au mithraïsme lui a apprise; il nous le dit en termes formels dans le passage que j'ai rappelé plus haut.

J'allais déduire de ce qui précède une conclusion toute naturelle, à savoir que la morale est indépendante de la religion, mais que toute religion, à un moment quelconque de son évolution, adopte et fait sienne la morale de son temps, lorsque je me suis souvenu d'avoir lu quelque chose d'analogue dans un des livres charmants et profonds d'Anatole France, *le Mannequin d'osier*[1]. J'ai recherché et retrouvé ce passage, qui m'a semblé infiniment préférable à tout développement que je pourrais tirer de mon cru. Je vais donc vous en donner lecture et ce sera la meilleure manière de terminer cette trop longue conférence :

« Chaque époque a sa morale dominante, qui ne résulte ni

1. A. France, *Le mannequin d'osier*, p. 318 sq.

de la religion ni de la philosophie, mais de l'habitude, seule force capable de réunir les hommes dans un même sentiment, car tout ce qui est sujet au raisonnement les divise et l'humanité ne subsiste qu'à la condition de ne point réfléchir sur ce qui est essentiel à son existence. Et précisément parce que la morale est la somme des préjugés de la communauté, il ne saurait exister deux morales rivales en un même temps et dans un même lieu. Je pourrais illustrer cette vérité d'un grand nombre d'exemples. Mais il n'en est pas de plus significatif que celui de l'empereur Julien, dont j'ai naguère quelque peu pratiqué les ouvrages. Julien, qui d'un cœur si ferme et d'une si grande âme combattit pour ses dieux, Julien, l'adorateur du Soleil, professait toutes les idées morales des chrétiens. Comme eux, il méprisait les plaisirs de la chair, vantait l'efficacité du jeûne qui met l'homme en communication avec la divinité. Comme eux, il soutenait la doctrine de l'expiation, croyait en la souffrance qui purifie, se faisait initier à des mystères qui répondaient, aussi bien que ceux des chrétiens, à un vif désir de pureté, de renoncement et d'amour divin. Enfin, son néo-paganisme ressemblait moralement comme un frère au jeune christianisme. Quoi de surprenant à cela? Les deux cultes étaient deux enfants jumeaux de Rome et de l'Orient. Ils répondaient tous deux aux mêmes habitudes humaines, aux mêmes instincts profonds du monde antique et latin. Leurs âmes étaient pareilles. Mais par le nom et le langage ils se distinguaient l'un de l'autre. Cette différence suffit à les rendre mortellement ennemis. Les hommes le plus souvent se querellent pour des mots. C'est pour des mots qu'ils tuent et se font tuer le plus volontiers. Regardez les grands révolutionnaires et dites s'il en est un seul qui se montra quelque peu original en morale. Robespierre eut toujours sur la vertu les idées des prêtres d'Arras qui l'avaient interdit. »

Oiseaux et Svastikas

A PROPOS D'UN STAMNOS BÉOTIEN DU MUSÉE DE MADRID[1]

Je dois à mon ami M. G. Bonsor une brochure extraite de la *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, publiée à Madrid et trop peu connue chez nous. Cette brochure, contenant un article de Don José Ramón Melida, est intitulée : *Donación Stützel. Barros Griegos*. Il s'agit d'une série importante de vases et de terres cuites, recueillis à Samos et en d'autres lieux, que M. Theodor Stützel, de Munich, a offerte en juillet 1901 au gouvernement espagnol, pour être déposée au Musée archéologique national de Madrid.

La notice de M. Melida est accompagné de quatre planches de phototypie. Sur la première est reproduit le beau vase dont nous allons nous occuper plus longuement, pièce capitale que tous les musées du monde pourront envier à Madrid. Sur les trois autres figurent des terres cuites grecques archaïques et de la belle époque. Le n° 1 de la pl. III est un groupe authentique, de la fin du v^e^ siècle, représentant Europe sur le taureau ; le n° 2 de la pl. IV est une charmante figure demi-nue, assise sur un rocher, du meilleur style tanagréen.

M. Melida a parfaitement reconnu que le *stamnos* (fig. 1), reproduit sur sa première planche (haut. $0^{m},25$), appartient à une variété du style du Dipylon ; mais il s'est refusé à l'attribuer à la Béotie parce que, dit-il, il offre des méandres, qui, d'après M. Pottier, son étrangers à la céramique béotienne. Cette objection repose sur un malentendu, car l'ornement visé par M. Melida n'est pas un méandre et se retrouve identique sur un coffret en terre cuite de Thèbes qui a été publié

1. [*Revue archéologique*, 1902, I, p. 372-386.]

plusieurs fois (fig. 4)[1]. Puisque la provenance samienne du vase de Madrid n'est nullement démontrée, M. Melida n'est pas autorisé à y voir le produit d'une école locale influencée par la Béotie. En revanche, il n'a pas tenu compte d'un

Fig. 1. — Stamnos béotien. (Musée de Madrid.)

motif concluant qui doit faire attribuer ce vase à la Béotie : c'est la présence de la double croix gammée ou étoile à huit rayons brisés, que M. Böhlau, suivi par M. Pottier, considère comme caractéristique de la décoration géométrique béotienne[2]. On en trouve des spécimens sur un vase du Musée de Berlin, décoré de deux échassiers[3], sur une hydrie du Louvre[4], sur un beau cratère du Musée d'Athènes, décoré

1. Böhlau, *Jahrbuch des Instituts*, 1888, p. 357 ; Ohnefalsch-Richter, *Kypros*, pl. CXXXXIII ; Bertrand, *La Religion des Gaulois*, pl. XVII.

2. Böhlau, *loc. laud.*, p. 352 : *Eine, soweit ich sehe, specifisch böotische Umarbeitung eines gebräuchlichen geometrischen Ornaments, ein vielzackiges Henkelkreuz*. Cf. Pottier, *Catal. des vases du Louvre*, t. I, p. 240.

3. Böhlau, p. 352, fig. 29.

4. Pottier, *Gazette archéol.*, 1888, pl. XXVI, 4 ; Perrot et Chipiez, t. VII, fig. 93.

d'un grand poisson et d'une nombreuse série d'échassiers en marche, enfin sur une curieuse terre cuite peinte de Béotie qui a été publiée par M. Holleaux[1].

Ce qu'il y a de particulier dans le vase béotien de Madrid, où les doubles croix gammées sont également associées à des échassiers, c'est que les rayons des croix présentent des extrémités bifides. En général, les deux traits qui les terminent sont parallèles, mais dans deux cas ils divergent sensiblement, de manière à suggérer l'idée d'un bec de cigogne ou de canard entr'ouvert.

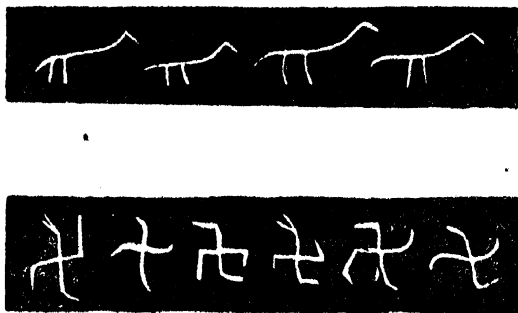



Fig. 2.
Cigognes en marche et *svastikas* aviformes sur des fusaïoles d'Hissarlik[2].

Or, il est remarquable que parmi les fusaïoles d'Hissarlik, ornées de croix gammées simples, il en est plusieurs où l'une des branches de la croix, bifide à son extrémité, affecte l'apparence d'un bec d'oiseau[3] (fig. 2).

On pourrait attribuer ces doubles traits à un hasard, à un accident de la pointe glissant sur l'argile ; mais voici qui doit nous mettre en garde contre cette fin de non recevoir. Parmi les fusaïoles en question, il en est beaucoup où paraissent

1. Holleaux, *Monuments Piot*, t. I, p. 21 ; Perrot et Chipiez, *Hist. de l'art*, t. VII, fig. 28. Le même signe paraît, à côté d'un échassier, sur un vase du Musée de Copenhague (*Archäol. Zeit.*, 1885, pl. VIII ; Perrot et Chipiez, t. VII, p. 181), que l'on a publié comme provenant du Dipylon à Athènes, mais qu'il y aurait lieu de considérer comme béotien.

2. Von den Steinen, *Prähist. Zeichen*, fig. 11 et 12.

3. Schlieman, *Ilios*, nos 1872, 1876, 1911.

des silhouettes d'animaux très stylisés, ou plutôt réduits à un ensemble de lignes droites et brisées qui se coupent ; tels sont, en particulier, les cerfs de la fusaïole n° 1879. Or, une fusaïole (n° 1968) offre l'image de quatre bipèdes à long col et à long bec où Schliemann a déjà reconnu des cigognes et qu'on doit nécessairement considérer comme des échassiers (fig. 2, en haut). Donc, l'hypothèse que la croix gammée ait rappelé ou suggéré l'idéogramme d'un grand oiseau et ait été modifiée en conséquence — par l'indication schématique d'un bec bifide — ne doit pas être écartée sans mûr examen.

A côté du vase béotien et de ceux que nous avons cités plus haut, on pourrait encore alléguer nombre de monuments d'époques diverses où la croix gammée est associée étroitement à la figuration de l'oiseau[1], comme s'il s'agissait du même emblème représenté sous une forme tantôt réaliste, tantôt schématique, à des étapes différentes de l'évolution qui a conduit du réalisme au schématisme et *vice versâ*. Notre fig. 5 reproduit un dessin que j'ai exécuté d'après un vase chypriote d'ancien style tout récemment acquis par le Louvre ; on y voit deux oiseaux, accompagnés chacun d'un svastika, de part et d'autre d'une grande palmette très compliquée. Il est difficile de nier, à l'aspect de ce dessin, qu'il ait existé une certaine relation, présente à l'esprit du peintre, entre la croix gammée et l'oiseau.

Une hypothèse analogue a été longuement développée dans un travail érudit de M. Karl von den Steinen, qui est resté à peu près inconnu de la critique et sur lequel M. le comte Bobrinsky, partisan des opinions de l'auteur allemand, a bien voulu appeler mon attention[2]. Je profite de l'occasion

1. Bertrand, *Religion des Gaulois*, pl. IX, X, XVI ; Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art*, t. VII, fig. 28, 29, 42, 44, 66, 89 ; Cesnola-Stern, *Cypern*, pl. 92 ; Montelius, *Civil. primit. en Italie*, pl. 85.

2. Karl von den Steinen, *Prähistorische Zeichen und Ornamente*, extrait de la *Festschrift* (1896) en l'honneur de Bastian, p. 247-288. M. Hœrnes a longuement résumé ce travail, *Urgeschichte der bildenden Kunst*, p. 339 et suiv. M. le comte Bobrinsky a consacré quelques pages au même sujet dans le t. III de son grand ouvrage (en russe) sur les kourganes de Smiéla (Saint-Pétersbourg, 1901, p. 39).

pour m'y arrêter et en discuter les principales conclusions.

M. von den Steinen montre d'abord que l'*octopous* ou seiche,

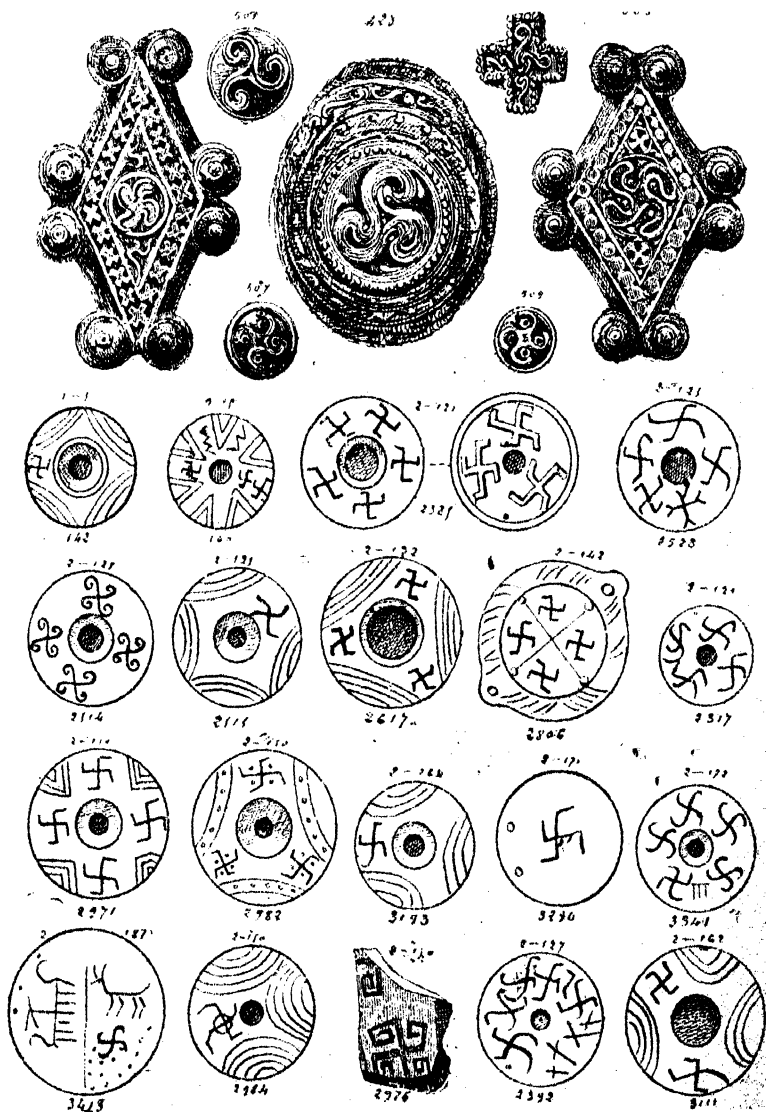



Fig. 3. — *Svastikoïdes*, *triscèles* et *svastikas* sur des bractées de Mycènes et des céramiques de Troie.

figuré sur les bractées d'or de Mycènes, s'est modifié graduellement pour devenir un *svastikoïde* et un *triskèle*. L'idée que ces

ornements peuvent dériver de formes animales stylisées a été exprimée presque en même par M. Houssay, dont l'hypothèse a été approuvée par M. Pottier. Il y a là une rencontre intéressante et qui mérite de retenir l'attention. Ecoutons

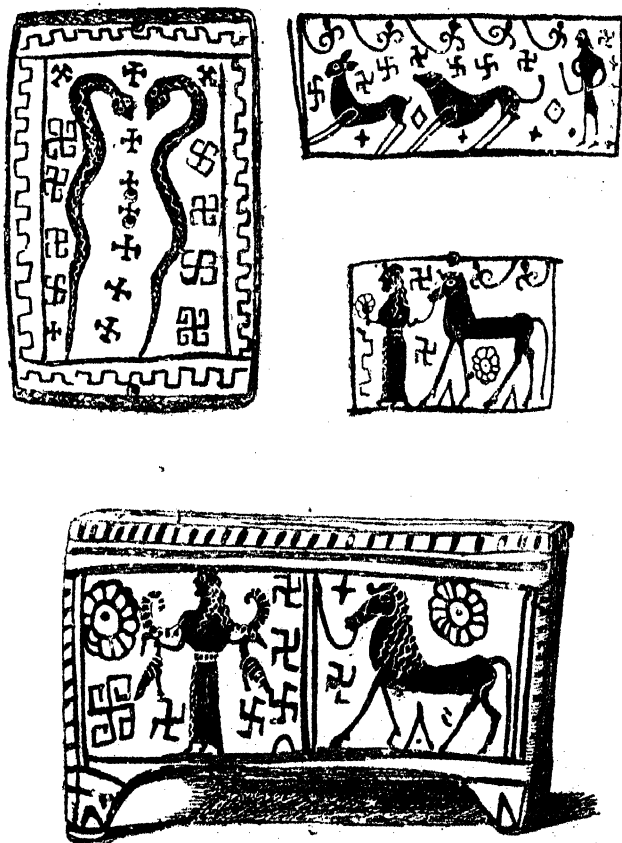



Fig. 4. — Coffret en terre cuite de Thèbes. (Musée de Berlin.

d'abord M. Houssay[1] : « *L'argonaute* (c'est un grand octopode)[2] a fourni beaucoup plus que le poulpe... C'est le *svastika*... Je considère aussi le *triscèle*, associé en Troade à la croix gammée, comme dérivé de l'argonaute à trois

1. *Revue archéol.*, 1895, I, p. 24.
2. *Ibid.*, p. 14.

donné des renseignement analogues sur la Thessalie, où le fond de la population (les Pénestes de l'époque classique) était probablement de souche pélasgique[1] : « On raconte que dans toute la Thessalie les serpents furent autrefois si nombreux que les hommes auraient dû quitter le pays si les cigognes n'avaient détruit les serpents. C'est pourquoi l'on rend un culte aux cigognes et que la loi défend de les tuer. Si quelqu'un tue une cigogne, on l'arrête comme s'il avait tué un homme[2] ». Pline l'Ancien dit également des cigognes : *Honos iis, serpentium exitio, tantus, ut in Thessalia capital fuerit occidisse eademque legibus poena quae in homicidam*[3].

Fig. 5. — Oiseau sur un vase archaïque de Chypre.

L'histoire d'Antigone, sœur de Priam, est également instructive à cet égard. Fière de sa longue chevelure, elle s'estimait l'égale de Héra ; la déesse, irritée, changea les cheveux d'Antigone en serpents. Tourmentée par leurs morsures, elle éveilla la pitié des autres dieux qui la transformèrent en cigogne ; cet oiseau continue à manger les serpents et à exprimer, par le battement de ses ailes, le contentement qu'il a de sa beauté. Les qualités aimables d'Antigone se transmirent à la cigogne, qui passa pour l'incorporation de la piété, de l'amour conjugal et maternel, de la gratitude et de la tempérance[4].

« Chose singulière, écrit M. von den Steinen, la cigogne, Πελαργός, désigne aussi (peut-être simplement par étymologie

ques parties de l'Espagne. J'ignore à quelle époque remonte la fable si répandue qu'on raconte aux enfants d'Alsace et d'Allemagne, qu'ils ont été « apportés » par une cigogne; mais sa diffusion autorise à croire qu'elle est fort ancienne.

1. Ἄργος Πελασγικόν, dans Homère (*Il.*, II, 681), paraît désigner la plaine thessalienne.

2. Ps.-Arist., *De Mirab. auscult.*, p. 52.

3. Pline, *Hist. Nat.*, X, 33 ; cf. Plut. *De Isid.*, c. 74 ; *Symp.*, VIII, 7, et pour une réunion de textes antiques relatifs aux cigognes, Thompson, *A Glossary of greek birds*, p. 127.

4. Ovide, *Métam.*, VI, 90 sq. ; Serv. *ad Virg. Georg.* II, 320.

populaire) le Pélasge. Malheureusement, on conteste aujourd'hui l'existence même du peuple primitif des Pélasges ; mais on admet encore un peuple de ce nom en Thessalie, le pays si bien disposé pour les cigognes. »

Qu'on me permette de rappeler ici ce que j'écrivais en 1880[1] : « Benloew (1873), après Hahn (1854), a conclu à l'identité des Pélasges et des Lélèges d'après un vers d'Aristophane (*Oiseaux*, 1139 [2]), où πέλαργος et πέλασγος sont rapprochés, et de la ressemblance de l'albanais *ljeljek*, cigogne, avec Lélège. Myrsil de Lesbos (*ap.* Denys, I, 28) dit que les Pélasges ont été appelés *Pelargoi* à cause de leur vie errante [3]. On pourrait assimiler de même aux Lélèges les *Cicones* de Thrace (*Ciconia*) ».

Laissons les Lélèges puisque, aussi bien, nous ne savons pas à quelle époque remonte le mot albanais, ni s'il n'y faut point reconnaître une onomatopée ou un emprunt à la langue turque (*laklak*, *leylek*). Mais l'idée que les Pélasges primitifs ont eu la cigogne pour *totem* et se sont désignés par le nom de cet oiseau, n'a certainement rien d'absurde. Qu'on me permette de me citer encore une fois : « *Les clans et les individus prennent des noms d'animaux ; là où le totémisme existe, ces animaux sont des totems.* Le fait est presque constant dans l'Amérique du Nord ; il y en a aussi de nombreux exemples en Australie [4]. En Égypte, les noms d'animaux donnés aux nomes et districts paraissent bien être ceux d'animaux totems. Dans le monde hellénique, on peut citer des clans comme les *Kynadai* d'Athènes, les *Porcii* de Rome, les *Hirpi* du Samnium, des peuples comme les *Myrmidons* (fourmis), les *Mysiens* (souris), les *Lyciens* (loups), les *Arcadiens* (pour *Arctadiens*, ours). Le cas des Arcadiens est particulièrement intéressant, parce que nous savons qu'il existait dans ce pays

1. S. Reinach, *Manuel de philologie*, t. I, p. 206, note 4.

2. Aristoph., *Oiseaux*, 1139 : Ἕτεροι δ' ἐπλινθοποίουν πελαργοὶ μύριοι.

3. Denys d'Halic., I, 28 : Μυρσίλος ...τοὺς Τυρρηνούς φησιν, ἐπειδὴ τὴν ἑαυτῶν ἐξέλιπον, ἐν τῇ πλάνῃ μετονομασθῆναι Πελαργούς, τῶν ὀρνέων τοῖς καλουμένοις πελαργοῖς εἰκασθέντας, ὡς κατ' ἀγέλας ἐφοίτων εἰς τε τὴν Ἑλλάδα καὶ τὴν βάρβαρον · καὶ τοῖς Ἀθηναίοις τὸ τεῖχος τὸ περὶ τὴν ἀκρόπολιν τὸ Πελαργικὸν καλούμενον τούτους περιβαλεῖν.

4. Cf. Frazer, *Le totémisme*, trad. franç., p. 67, 72.

un culte d'Artémis Ursine, Kallistô, qui fut changée en ourse par Héra[1]. »

L'idée de M. von den Steinen, que le culte de la cigogne destructrice de serpents aurait été inspiré par la reconnaissance, est une erreur ancienne que l'étude des phénomènes du totémisme ne permet plus, à mon avis, de partager. C'est faire trop d'honneur à l'humanité primitive que de lui attribuer des cultes fondés sur la gratitude, sentiment encore bien faible dans l'humanité actuelle. Quand les descendants d'un clan, une fois dégagés de toute croyance totémique, ont voulu expliquer le culte de tel ou tel animal, qu'ils se transmettaient à l'état de survivance, ils ont souvent inventé des histoires comme celle de la louve romaine, dans lesquelles l'animal honoré (ou abhorré, ce qui revient au même) avait été, jadis, le bienfaiteur (ou le fléau) de la communauté. Ces histoires n'ont pas plus de valeur que les explications d'ordre utilitaire qui se présentent à l'esprit des modernes. En réalité, Apollon Smintheus, qu'on se figurait à l'époque classique comme un tueur de souris, n'est pas plus un tueur de souris que l'Apollon dit Sauroctone n'est un tueur de lézards : il s'agit d'un *Apollon souris*, d'un *Apollon serpent*, comme il y avait un *Apollon dauphin* (δελφίνιος), un *Apollon loup* (λύκιος), etc. Le cygne, souvent associé à Apollon comme à Aphrodite, a remplacé, dans la mythologie classique, la cigogne dont le nom latin (*ciconia*) semble apparenté à celui du cygne en grec (κυκνός)[2]. Donc, la cigogne qui détruit les serpents peut être assimilée à la conception classique d'Apollon tueur de lézards; cigogne, lézard, serpent ne sont que des types divins primi-

1. S. Reinach, *Phénomènes généraux du totémisme*, dans la *Revue scientifique*, 15 octobre 1900, p. 454 [plus haut, t. I, p. 21].

2. C'est l'opinion de Förstemann, *Zeitschrift für vergl. Sprachforschung*, t. III, p. 52, rapportée et contestée par G. Curtius, *Grundzüge der Griech. Etymologie*, p. 141. Ce qui est certain, c'est que le cygne, dans la mythologie grecque classique, paraît avoir pris, à bien des égards, la place de la cigogne dans la mythologie pré-classique. De même qu'il y avait des *hommes-cygnes* en Grèce (les Dioscures) et des *femmes-cygnes* dans les légendes germaniques, une tradition grecque voulait que les vieilles cigognes allassent revêtir une forme humaine dans les îles de l'Océan (Alex. Mynd., *ap.* Élien, *Nat. Anim.*, III, 23).

tifs et, quand on fait abstraction de la divinité anthropomorphique, évidemment postérieure, il reste, comme *substratum* totémique, la cigogne et le serpent, c'est-à-dire les totems de deux clans qui doivent avoir vécu dans le même pays, par la raison que la cigogne a besoin du serpent pour se nourrir et que, par suite, le serpent attire la cigogne.

Le fait que la Grèce primitive a connu, tout comme l'Amérique moderne, des clans ayant le serpent pour totem, peut être rigoureusement établi. A Argos, suivant le philosophe Cléarque de Soli, il était défendu de tuer les serpents, comme de tuer les cigognes en Thessalie[1]. A Parium sur la Propontide, il y avait, nous dit Strabon, une tribu dite des Ophiogènes, qui se croyaient apparentés aux serpents. « Dans cette famille, tous les mâles, à ce qu'on assure, guérissaient les morsures des vipères par l'apposition des mains sur la plaie... Les mythographes ajoutent que la famille avait eu pour auteur un héros, de serpent fait homme[2] » Il y avait aussi une tribu d'Ophiogènes en Phrygie, qui croyaient descendre d'Halia fécondée par un serpent sacré[3]. Quant aux exemples classiques de serpents s'unissant à des mortelles, d'hommes naissant des dents d'un dragon, etc., ils sont trop connus pour avoir besoin d'être rappelés.

Ce que j'ai dit de la cigogne et du serpent est aussi vrai du poulpe; un témoignage formel de Cléarque, rapporté par Athénée, prouve que le poulpe et la tortue de mer ont été considérés comme des animaux sacrés à Trézène[4]; dans l'île

1. Élien, *Nat. anim.*, XII. 34 ; Λέγει δὲ Κλέαρχος, ὁ ἐκ τοῦ περιπάτου, μόνους Πελοποννησίων Ἀργείους ὄφιν μὴ ἀποκτείνειν.

2. Strabon, XIII, p. 588 (trad. Tardieu, t. III, p. 167). C'est par erreur que Pline met les Ophiogènes « in insula Paro » (*Hist. Nat.*, XXVIII, 30 ; au lieu de *Paro*, quelques éditions donnent *Cypro*). Mais ailleurs (VII, 2, 2), citant Cratès de Pergame, il place justement les Ophiogènes *in Hellesponto circa Parium*, où Varron les signalait également (*Varro etiamnum esse paucos ibi quorum salivae contra ictus serpentium medeantur*).

3. Élien, *Nat. anim.*, XII, 39.

4. Athénée, VII, 103 : Περὶ δὲ Τροιζῆνα τὸ πάλαιον φησὶν ὁ αὐτὸς Κλέαρχος οὔτε τὸν ἱερὸν καλούμενον πουλύπουν οὔτε τὸν κωπηλάτην πουλύπουν νόμιμον ἦν θηρεύειν, ἀλλ' ἀπεῖπον τούτων τε καὶ τῆς θαλαττίας χελώνης μὴ ἅπτεσθαι. Cf. Tümpel, dans la *Festchrift* d'Overbeck, 1893.

de Sériphos, l'espèce de homard dit *cigale de mer* était encore, au temps d'Élien, l'objet d'un culte singulier, au point que l'on pleurait ces crustacés quand ils mouraient et qu'on les ensevelissait avec honneur [1].

M. von den Steinen, qui voit dans le *svastika* la formule linéaire de la cigogne, a essayé de montrer aussi que le triscèle était l'image schématique du coq (fig. 6). A l'appui de cette opinion, il a cité, entre autres arguments, des monnaies lyciennes archaïques dont le revers porte un triscèle avec branches terminées par des têtes de coq (fig. 7) [2]. Le triscèle

Fig. 6. — Coq et triscèle (d'après M. von den Steinen).

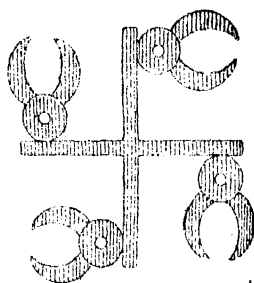



Fig. 8. — Revers d'une monnaie d'Ujjain, au triple de la grandeur réelle.

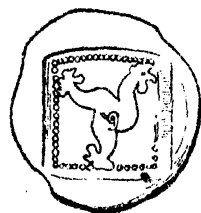



Fig. 7. — Monnaie lycienne.

ordinaire et le tétrascèle sont très fréquents au revers des monnaies lyciennes ; le coq s'y rencontre parfois également [3]. Il est donc permis de croire que les graveurs des coins monétaires lyciens, lorsqu'ils transformèrent le triscèle en trois protomés de coqs, avaient encore quelque souvenance de la dérivation primitive de ce symbole. On voudrait pouvoir citer l'exemple d'un *svastika* où, par une survivance analogue, les branches se terminent en tête d'oiseau. Malheureusement, je ne peux alléguer, dans cet ordre d'idées — abstraction faite

1. Élien, *Nat. Anim.*, XIII, 26 : Σεριφίους δὲ ἀκούω καὶ θάπτειν νεκρὸν ἑαλωκότα · ζῶντα δὲ εἰς δίκτυον ἐμπεσόντα οὐ κατέχουσιν, ἀλλὰ ἀποδιδόασι τῇ θαλάττῃ αὖθις · θρηνοῦσι δὲ ἄρα τοὺς ἀποθανόντας, καὶ λέγουσι Περσέως τοῦ Διὸς ἄθυρμα αὐτούς (*scil.* τέττιγας ἐναλίους) εἶναι.

2. On trouve maintenant d'excellentes photographies de ces monnaies dans G. F. Hill, *Coins of Lycia Pamphylia and Pisidia*, pl. III.

3. Hill, *ibid.*, pl. VI, 3.

du vase auquel est consacré le présent article — que deux monuments d'assez basse époque. Le premier est une fibule circulaire mérovingienne, où le *svastika* se compose de quatre protomés d'oiseau (et non de serpents)[1]; le second est une monnaie d'Ujjarin dans le nord de l'Inde, où les branches en retour du *svastika* sont constituées par des têtes d'oiseaux à bec recourbé[2] (fig. 8). En attendant que l'on puisse citer des exemples plus anciens, ceux que je viens de rappeler ont leur intérêt et prêtent un certain appui à l'hypothèse de M. K. von den Steinen[3].

Je ne veux pas exposer ici ce que le même auteur, emporté par sa fougue ingénieuse, a écrit sur les huttes-cabanes d'Albano, dont les ornements incisés lui paraissent représenter schématiquement autant de cigognes, de cigogneaux et de lézards. Non seulement il reconnaît, dans certaines fusaïoles, les images de nids de cigognes, mais il voit l'image de ces nids dans les cercles à point central qui figurent souvent, sur les fusaïoles, à côté des *svastikas*. Les points qui cantonnent les croix seraient les quatre œufs de la cigogne. Même le méandre devrait son origine à un alignement de cigogneaux stylisés. Sur les vases-ossuaires de Villanova, le *svastika* au centre d'un ou plusieurs carrés serait aussi l'image de la cigogne sur son nid. Comme les cigognes ne pondent pas en Italie, M. von den Steinen se croit même autorisé à conclure

1. Bertrand, *La religion des Gaulois*, p. 157, fig. 19.

2. *Numismatic Chronicle*, t. XX, pl. II; *Archaeol.*, t. XLVIII, 2, pl. XIX, 29. M. Hill a bien voulu m'envoyer des empreintes de trois de ces monnaies.

3. Si l'on disposait d'un album assez complet reproduisant les monuments où figurent des *svastikas*, des ornements serpentiformes et en S, des croix, des oiseaux schématiques, etc., on pourrait sans doute établir beaucoup de faits intéressants, que la dispersion actuelle des matériaux rend très difficiles à contrôler. Ainsi, je suis frappé de l'alternance et de la correspondance des oiseaux, des motifs serpentiformes et en S (Montelius, *Civil. primitive*, pl. 85, 92); il semble que le signe S, si fréquent sur les monuments gaulois, dérive du type stylisé de l'oiseau ou bien qu'il l'ait inspiré. Dans la poterie primitive de l'Egypte, on voit nettement l'image d'un grand oiseau dégénérer en ornement affectant la forme d'un S (Schweinfurth, *Ornamentik der ältesten Culturepoche Aegyptens*, in *Verh. Berl. Ges.*, 1897, p. 394). D'autre part, il y a des séries de grands échassiers en marche sur de très anciens tessons de vases découverts à Suse (Morgan, *Rech. archéol. à Suse*, 1900, pl. XX et p. 188).

que les motifs des ossuaires de Villanova sont importés... Il y a certainement, dans tout cela, bien des témérités, dont une critique superficielle a pu et pourrait s'autoriser encore pour refuser tout crédit à la partie essentielle de la thèse soutenue par l'auteur [1]. J'avoue m'être laissé aller autrefois à cette impression fâcheuse et n'avoir pas rendu, à l'ingéniosité de M. K. von den Steinen, la justice qui lui est certainement due. La publication du vase béotien du Musée de Madrid, en m'inclinant à poursuivre des recherches dans la même voie, m'a rappelé l'opuscule que j'avais parcouru trop rapidement et m'a fait trouver, à le relire, un vif intérêt. Voilà donc un tort réparé. Mais je tiens à dire que je ne suis pas encore convaincu de *l'origine* animale des motifs du triscèle et de la croix gammée. Il est toujours possible que ces motifs décoratifs, peut-être même symboliques (ils le sont sûrement devenus), aient *suggéré* des formes animales et aient été parfois *modifiés* en conséquence. Dans deux mémoires, publiés dans la *Revue archéologique* et dans *L'Anthropologie*, sur la représentation du galop et sur la sculpture en Europe avant les influences gréco-romaines, j'ai eu l'occasion de montrer combien l'art primitif de l'Europe a facilement cédé à la tendance de transformer en protomés d'animaux, en particulier d'oiseaux, les extrémités terminales des objets, par exemple les bois de cervidés. Etant donnés un motif naturaliste et le même motif stylisé, comment affirmer *à priori* que le premier est antérieur au second ? Il y a des exemples nombreux de l'un et l'autre *processus*. On ne peut donc considérer comme établi que le *svastika* et le triscèle aient été primitivement des oiseaux ou des poulpes, du fait que certains *svastikas* et triscèles se présentent à nous avec des formes animales ; la preuve ne serait faite que si les *svastikas* et triscèles en question étaient incontestablement plus anciens que les exemplaires purement géomé-

1. Ce qui doit nous mettre en défiance contre les prétendus *idéogrammes* du nid, de la couveuse, etc., c'est que l'on ne trouve pas, à ma connaissance du moins, de représentation *naturaliste* de ces objets. Je ne croirai au nid schématique que lorsqu'on me l'aura fait voir à côté d'un nid non schématique, comme le *svastika* à côté de l'oiseau.

triques, ce qui n'est pas. Je termine donc ce petit mémoire sur un point d'interrogation ou plutôt sur deux, car il n'est pas moins nécessaire de placer sous la sauvegarde de ce signe — aussi tutélaire que le *svastika* — les développements où je suis entré sur la cigogne et le totémisme des Pélasges.

Inventio Ancorae[1]

Les Grecs d'Homère ne connaissaient pas encore les ancres de métal ; ils se servaient de grosses pierres, εὐναί[2], qui, attachées au navire par des câbles, étaient descendues jusqu'au fond de l'eau pour faire contre-poids à l'action des flots et du vent.

Nombre d'auteurs modernes attribuent l'invention de l'ancre au roi Midas. Avant de démontrer que cela résulte d'un contre-sens, je vais citer en note quelques passages d'ouvrages autorisés qui se sont faits les échos de cette erreur[3].

Le passage unique de Pausanias, auquel renvoient tous ces auteurs, est relatif à la ville d'Ancyre, fondée par Midas, dont le Périégète explique ainsi le nom : « Ἄγκυρα δέ, ἣν ὁ Μίδας ἀνεῦρεν, ἦν ἔτι καὶ ἐς ἐμὲ ἐν ἱερῷ Διός ». Ce qui signifie : « L'ancre qu'avait découverte Midas était encore de mon temps dans le temple de Zeus[4] ».

Les modernes ont cru qu'il s'agissait d'une *découverte*, au

1. [Extrait des *Mélanges Boissier*, Paris, Fontemoing, 1903, p. 415-418.].

2. Homère, *Odyssée*, IX, 137 ; XV, 498 ; *Iliade*, I, 436. Il en était de même dans l'Europe occidentale ; une « pierre d'ancre » a été découverte à Nidau (*Matériaux pour l'histoire de l'homme*, t. XXI, p. 104).

3. Saglio, *Dictionnaire des Antiquités*, t. I, p. 267 : « L'ancre à deux bras a une origine fort douteuse. Pausanias en attribue l'invention à Midas, roi de Phrygie... » ; — Luebeck, art. *Anker*, dans la *Real-Enkyklopädie* de Pauly-Wissowa : « *Während die Erfindung eisener Ankern... von Pausanias*, I, 4, 5 *dem phrygischen König Midas zugeschrieben wird...* » ; — Kuhnert, art. *Midas*, dans le *Lexikon der Mythologie* de Roscher, p. 2960 : « *Die dem König zugeschriebene Erfindung des Ankers, der im Zeustempel zu Ankyra gezeigt wurde* » (Paus., I, 4, 5)... ; — Torr, *Ancient ships* (Cambrige, 1894, p. 70) : « *Some sort of anchor had already been invented by Midas, according to Pausanias*, I, 4, 5 ».

4. M. Frazer traduit (*Pausanias*, t. I, p. 6) : *The anchor which Midas found still existed, even down to my time, in the sanctuary of Zeus.* Il ne donne aucun éclaircissement dans son commentaire (t. II, p. 74).

sens où nous disons que Graham Bell a découvert le téléphone ; or il est évident qu'il s'agit d'une *rencontre*, c'est-à-dire encore d'une *découverte*, mais au sens où nous disons que le paysan Yorgos a découvert la Vénus de Milo.

Cette ancre, que le hasard fit trouver au roi Midas, probablement sur la colline « haute, étroite et longue » où s'éleva plus tard la ville d'Ancyre, dont on lui attribuait la fondation, était conservée comme une précieuse relique dans le temple de Zeus ; la ville lui devait son nom, comme la colline du Capitole à Rome tenait, disait-on, le sien de la découverte d'une tête humaine faite en creusant les fondations du temple de Jupiter[1].

Le double sens qu'offrent les mots εὑρίσκειν et *invenire* a sans doute encombré l' « histoire des inventions » de plus d'une légende non moins fragile que celle de l'invention de l'ancre métallique par Midas. Ici, le contre-sens a été commis par les modernes sur un texte, d'ailleurs suffisamment clair, de Pausanias[2] ; mais les anciens déjà étaient tombés dans des erreurs analogues. On lit dans Pline : *Obliquam tibiam invenit Midas in Phrygia* ; *geminas tibias Marsyas in eadem gente*[3]. » Or, nous connaissons d'autre part une tradition, dont s'était inspiré le célèbre sculpteur Myron, dans son groupe d'Athéna et Marsyas sur l'Acropole d'Athènes, suivant laquelle Marsyas aurait découvert (mais non *inventé*) une double flûte qu'Athéna avait jetée de dépit, parce qu'elle trouvait qu'en jouant de cet instrument elle altérait la beauté de son visage[4]. Cet incident se serait produit en Phrygie[5]. Pline n'est d'ailleurs pas le premier qui se soit autorisé de cette légende pour faire de Marsyas l'*inventeur* de la flûte ; déjà

1. Varron, *De lingua latina*, V, 4.

2. Un contre-sens plus excusable, parce que le texte sur lequel on se fondait était corrompu, a introduit dans le *Lexikon* de Roscher un certain inventeur mythique, *Kyropalatès* (cf. Th. Reinach, *Un intrus byzantin dans le Panthéon hellénique*, in *Byzantinische Zeitschrift*, 1900, p. 52).

3. Pline, *Hist. Nat.*, VII, 57.

4. Voir les textes et les monuments dans l'article *Marsyas* du *Lexikon* de Roscher.

5. *Anthol. Palat.*, IX, 266 ; Claudien, XX, 355.

Métrodore de Chios, cité par Athénée, avait attribué à Marsyas l'invention de la double flûte et de la syrinx[1].

Revenons à l'ancre de Midas. On n'a pas encore remarqué[2] que la découverte *d'une* ancre (et non pas *de* l'ancre) est signalée dans un autre texte qui, pour être poétique et de l'époque d'Auguste, n'en renferme pas moins des éléments remontant à une haute antiquité.

Au dernier livre des *Métamorphoses*, Ovide fait tenir à Pythagore un grand discours sur les destinées du monde et sur les changements que le globe terrestre a subis au cours des siècles :

> *Vidi ego quod fuerat quondam solidissima tellus*
> *Esse fretum ; vidi factas ex aequore terras ;*
> *Et procul a pelago conchae jacuere marinae*
> *Et vetus inventa est in montibus* ANCORA *summis*[3].

La découverte de coquilles marines sur les hauteurs n'a pas cessé, comme le savent les géologues, de provoquer des hypothèses, dont la plus séduisante, qui a trouvé crédit jusqu'au XVIII^e^ siècle, était celle d'un déluge universel ; il est même très vraisemblable que la multiplicité et la persistance des traditions diluviennes est due, pour une bonne part, à la constatation d'un phénomène que seule la géologie moderne a su expliquer[4]. Mais on n'alléguait pas seulement la découverte de coquilles fossiles ; celle d'une ancre de navire, ou d'un objet pris pour une ancre, au sommet d'une colline, était, à l'appui de la croyance au déluge, un argument plus décisif encore. D'après la légende chaldéenne du déluge, le navire du Noé chaldéen, Xisouthros, s'était arrêté en haut d'une montagne[5] et l'on sait que la tradition biblique fait arrêter l'arche

1. Athénée, IV, 184 *a*.
2. J'en ai fait l'observation dans une note d'un article de l'*Anthropologie* (1899, p. 407, note 3) ; mais ce recueil paraît être à peu près inconnu des philologues.
3. Ovide, *Métam.*, XV, 262-265.
4. Cf. mon ouvrage *Alluvions et cavernes*, p. 27, 29.
5. Bérose, éd. Fr. Lenormant, fragm. 15 (*Les origines de l'histoire*, t. I, p. 388).

sur le sommet du mont Ararat[1]. Dans l'extrait du livre de Bérose que nous a transmis Abydène, on lit ceci : « Du bois de son navire (de Xisouthros), qui s'était arrêté en Arménie, les habitants du pays font des amulettes qu'ils suspendent à leur col contre les maléfices[2] ». Ainsi, la légende s'autorisait d'un indice matériel, analogue à la découverte de l'ancre dont parle Pythagore : l'existence, sur le sommet d'une montagne, de ce que l'on prenait pour la carcasse d'un navire en bois[3]. Si des coquilles marines, observées à de hauts niveaux, ont pu faire conclure à un déluge, il a sans doute suffi de la découverte d'une masse de bois fossile sur une hauteur pour accréditer la fable de l'arche de Noé ou de Xisouthros[4].

J'ai tout lieu de croire que l'ancre dont parle Pythagore est la même dont on attribuait la découverte à Midas et que le lieu de la trouvaille prétendue était Ancyre en Phrygie. En effet, il existait dans ce pays une très ancienne tradition du déluge. Là aussi, une ville, Apamée, tirait son surnom de *Kibôtos*, la « boîte » ou l' « arche », d'une légende qui voulait que l'arche s'y fût arrêtée et l'on connaît des monnaies de cette ville au type de l'arche avec l'épigraphe ΝΩΕ[5]. Évidemment, cette épigraphe est due à une influence judaïque tardive ; mais, quoi qu'en ait dit M. Babelon, il y avait une légende locale bien antérieure. Cette légende faisait régner à Iconion, vers l'époque du déluge, un saint homme du nom de Nannakos, qui l'avait prédit et en avait pleuré longtemps à l'avance. M. Ba-

1. *Genèse*, VIII, 4.

2. Bérose, éd. Fr. Lenormant, fragm. 16.

3. On montrait aussi les débris de l'arche sur le mont Baris en Arménie, sur la colline voisine d'Apamée et, dans les premiers siècles du christianisme, sur l'Ararat (v. Josèphe. *Antiq. jud.*, I, 3, 6 ; Chrysost., éd. Gaume, t. VI, p. 350 ; Babelon, *Mélanges numismatiques*, t. I, p. 168).

4. Ces considérations ne se sont pas présentées à l'esprit de François Lenormant ; il préféra conclure (*op. cit.*, p. 383) que « cette tradition... remonte à l'aurore même du monde civilisé et qu'elle ne peut se rapporter qu'à un fait réel et précis. » On sait que cette condescendance (sincère ou feinte) pour le *concordisme* n'a pas sauvé le livre de Lenormant des rigueurs de la censure romaine.

5. Lenormant, *op. laud.*, p. 440 ; Babelon, *Mélanges numismatiques*, t. I, p. 165.

belon a voulu que Nannakos fût le Hénoch de la Bible, hypothèse qui n'est plus soutenable depuis la découverte des *Mimes* d'Hérondas, où il est question des larmes de Nannakos (κὴν τὰ Ναννάκου κλαύσω[1]). Le nom de Nannakos peut être dû à une infiltration babylonienne (*Announak*), comme celui de Noé, sur la monnaie impériale d'Apamée, est certainement une infiltration juive; mais ces infiltrations ne se seraient pas produites, ou n'auraient pas laissé de trace, si le terrain n'avait été préparé à les recevoir par une vieille tradition indigène. On peut dire maintenant que les vers de Pythagore dans Ovide, rapprochés du passage de Pausanias sur Midas, fournissent une preuve nouvelle de l'existence d'une légende phrygienne du déluge et laissent entrevoir qu'elle s'autorisait, aux yeux de sages comme Midas et Pythagore, d'un fait concret — la découverte, sur la montagne d'Ancyre, d'un objet recourbé qu'on prit pour une ancre[2].

1. Th. Reinach, *Revue des Études grecques*, t. IV, p. 223.

2. La légende du « sage » Midas, qui tenait sa sagesse d'Orphée et de Silène, mériterait d'être l'objet de nouvelles études. Depuis la découverte, à Mycènes, d'une peinture murale qui représente des génies à tête d'âne (*Gazette des Beaux-Arts*. 1889, I, p. 60), il n'est pas douteux que Midas, le roi aux oreilles d'âne, n'ait été, dans la légende primitive, un âne divin. La source auprès de laquelle il surprend Silène et le force à lui révéler les mystères du monde s'appelle Ἴννα, c'est-à-dire la mule (cf. le latin *hinna*, *hinnus*). Midas possède, en Macédoine, de magnifiques jardins de roses, voisins de la source d'Inna (Hérod., VIII, 138). Cet âne divin se nourrissait-il de roses? On n'a pas encore, que je sache, rappelé à ce propos l'histoire de l'homme transformé en âne dans les romans de Lucien et d'Apulée, qui doit précisément, pour reprendre sa forme première, manger des roses. C'est encore de guirlandes de roses qu'est ornée, dans Apulée (*Métam.*, III, p. 85, éd. Teubner), l'image de la déesse *chevaline* Epona. Toute la légende de Midas paraît être originaire de la Grèce du nord et avoir passé de là en Phrygie. — Sur le rôle religieux de la rose dans la Grèce du nord, voir Tomaschek, *Ueber Brumalia und Rosalia*, dans les *Sitzungsberichte* de Vienne, 1868, t. LX, p. 351; Joret, *La Rose*, p. 109 (indépendant de Tomaschek et moins complet.) — [Sur le culte de l'âne, voir plus haut, t. I, p. 342-346, article qu'il faudrait compléter par une étude sur l'ânesse éloquente de Balaam, vestige de folklore totémiste qu'une distraction du réviseur des *Nombres* (XXII, 25) a omis de faire disparaître, pour le tourment des théologiens orthodoxes (cf. *Revue critique*, 1905, I, p. 425.)]

Télesphore

Il existe, dans le Panthéon hellénique, un petit dieu de la Santé, faisant partie du cortège d'Esculape, dont l'origine et le nom sont encore également obscurs. Telesphoros, car c'est ainsi qu'il s'appelle, est un tard venu dans la littérature et dans l'art de la Grèce ; il n'est question de lui ni dans Homère, ni dans les Tragiques, ni dans le péan d'Isyllos à Asklépios ; son image ne paraît sur aucun des nombreux bas reliefs découverts dans l'Asklépieion d'Athènes au pied de l'Acropole[2] ; il faut, pour le rencontrer, attendre la fin de l'époque hellénistique et il ne prend quelque importance qu'au temps de sa domination romaine. On le trouve alors représenté, tant en marbre qu'en bronze et en terre cuite, sur des bas-reliefs et sur des monnaies d'Asie-Mineure, de Thrace, de Gaule même, sous l'aspect d'un enfant debout, enveloppé d'un manteau fermé sans manches et pourvu d'un capuchon qui couvre sa tête. Cette image a suggéré d'abord l'idée d'un petit malade grelottant, cherchant, comme les infirmes et les convalescents de tout temps et de tout pays, à se préserver du froid et des courants d'air ; mais il est à remarquer que dans aucune figure connue de Télesphore, le caractère maladif n'est accusé ni par la contraction des traits, ni par la maigreur du corps[3]. Si Télesphore ne se rencontrait pas souvent en compagnie d'Asklépios et d'Hygie, personne n'aurait songé à reconnaître en lui un enfant malade et convalescent. Son cos-

1. [*Revue des Etudes grecques*, 1901, p. 343-349.]
2. Cf. J. Ziehen, *Athen. Mittheil.*, t. XVII, p. 242.
3. La « mélancolie un peu morbide » que M. Fougères croit discerner dans le Télesphore découvert par lui à Mantinée, ne s'accorde guère avec ce qu'il appelle lui-même « la rondeur joufflue de ce visage d'enfant » (*Bull. de Corresp. Hellén.*, t. XIV, 1890, p. 597 et pl. VIII).

tume très simple, correspondant à la *paenula* des Latins, est celui des ambulants exposés au froid et à la pluie, tels que bergers et muletiers; c'est donc, essentiellement, un vêtement septentrional, dont l'usage n'a pu s'établir que sous un ciel beaucoup plus rigoureux que celui de la Grèce propre ou de la côte asiatique. Ainsi, par son costume, Télesphore se présente à nous sous l'aspect d'un petit dieu venu du nord; il n'est pas indigène en Grèce et cette origine étrangère s'accorde à merveille avec ce que nous disions en commençant, touchant la date tardive à laquelle il fait son apparition dans l'art et dans la littérature hellénique.

Les anciens, mauvais connaisseurs de leur propre religion, n'ont pas considéré Télesphore comme un dieu étranger. Ils l'ont identifié à l'un des génies guérisseurs du cortège d'Asklépios, tels qu'Akésis à Epidaure, Euamérion à Titane, Darrhon en Macédoine[1]. Son nom leur a paru hellénique et ils l'ont expliqué sans doute comme les modernes, par le substantif τέλος et le verbe φέρω. Toutefois, les modernes ne sont pas d'accord sur l'interprétation qu'il convient de donner au substantif τέλος. Bœckh, dans son commentaire d'un hymne athénien à Télesphore, datant du IIIe siècle après J.-C.[2], prend τέλος dans le sens de τελετή, mystère, et croit qu'il s'agit d'un génie de la médecine magique, telle qu'elle était pratiquée dans l'Asklépieion de Pergame; Welcker et Panofka ont partagé cette opinion[3]. D'autres, en particulier Preller, Maury et Schenck, interprètent τέλος dans le sens de « guérison » ou de « perfection de la santé », τὸ τῆς ὑγιείας τέλος, suivant une expression de Plutarque[4]. Je m'étonne qu'on n'ait pas encore signalé l'absurdité de toutes ces explications. Celle de Bœckh fait de Télesphore un « génie des mystères », alors qu'il n'est nulle part question de mystères se rattachant au culte de ce

1. Preller-Robert, *Griechische Mythologie*, t. I, p. 527.
2. *C. I. G.*, I, p. 479; cf. *C. I. A.*, III, 171.
3. Voir L. Schenck, *De Telesphoro deo*, Gœttingen, 1888, p. 53.
4. Plut., *Moral.*, p. 135 c. — Cette étymologie devait être celle des anciens, puisque, dans une inscription d'Epidaure (Ἐφημ. ἀρχ., 1884, p. 24, n° 63), Asklépios et Hygie eux-mêmes sont qualifiés de τελεσφόροι.

petit dieu ni de révélations qu'il aurait apportées aux hommes; or, Aristide le Rhéteur parle assez longuement du Télesphore de Pergame pour que nous puissions nous faire une idée exacte de sa nature de génie guérisseur. L'étymologie de Preller attribue à τέλος un sens que ce mot isolé ne peut avoir; ce qu'il y a de bon et de digne de Bœckh, dans l'explication que cet illustre savant a proposée, est précisément la conviction sous-entendue que τέλος ne peut signifier la fin d'une maladie ou la perfection de la santé. J'ai déjà fait observer que rien, dans les images de Télesphore, n'indique la convalesence: c'est tout à fait gratuitement que Preller y voit « *der leibhaftige Ausdruck eines in der Wiederherstellung begriffenen Kranken* ». Lorsque Télesphore se montre en songe à Aristide le Rhéteur[1], c'est sous l'aspect d'un enfant qui sautille avec la gaîté de son âge : ἐφάνη... χορεύων περὶ τὸν τράχηλόν μου. Marinus, dans la *Vie de Proclus*[2], raconte que Télesphore apparut au philosophe sous les trait d'un enfant tout à fait jeune et agréable à voir, νέος κομιδῇ καὶ ὡραῖος ἰδεῖν. Et c'est de cet aimable jouvenceau que l'érudition moderne a voulu faire un bébé convalescent!

En 1892, M. Julius Ziehen a proposé de voir dans Télesphore le démon des rêves guérisseurs, τελεσφόρα ὀνείρατα, et de considérer son costume comme une sorte de vêtement pour la nuit[3]. Si cela était exact, on trouverait, du moins de loin en loin, une image de Télesphore sous les trais du dieu du Sommeil, Hypnos; or, ni M. Ziehen ni moi n'avons jamais rencontré rien de semblable.

Les explications proposées ne valant rien, il faut en chercher une autre. Notre point de départ sera celui-ci: Télesphore n'est pas un dieu grec; même à l'époque de Pausanias, il était inconnu à Épidaure, puisque le Périégète essaie de l'assimiler au dieu local Akésis; son culte paraît à Pergame vers la fin du Ier siècle après J.-C. et se répand de là avec une

1. Aristide, I, p. 494.
2. *Vita Procli*, c. 7.
3. Ziehen, *Athen. Mitth.*, t. XVII, p. 241; cf. Helbig, *Führer*, 2e éd., t. I, p. 142.

grande rapidité, comme en témoignent notamment les monnaies impériales d'Asie. D'autre part, contrairement à ce qu'on a dit, Télesphore n'est pas d'origine pergaménienne. En effet, Pausanias, signalant dans le temple d'Asklépios à Titane des images d'Alexanor et d'Euamérion, ajoute : « Si je conjecture bien, c'est cet Euamérion que les Pergaméniens appellent, d'après un oracle, Télesphoros et que les Épidauriens appellent Akésis[1]. » Les mots ἐκ μαντεύματος signifient-ils que le nom de Télesphore ait été révélé par un oracle aux Pergaméniens? Cela est probable ; mais, pour dénommer ce dieu, il fallait le connaître et le texte trop bref de Pausanias autorise l'hypothèse qu'il s'agit de l'adoption, ordonnée par un oracle, d'un culte étranger. Donc, même à Pergame, Télesphore semble un intrus et rien ne vient à l'appui de l'opinion souvent exprimée qui attribue à ce dieu guérisseur une origine asiatique.

Les monnaies qui présentent l'image de Télesphore se divisent en deux groupes principaux[2] : celles de l'Asie-Mineure (Bithynie, Mysie, Pamphylie, Pisidie, Cilicie, Cappadoce, Lycaonie, Phrygie, Éolide, Ionie) et celles de Thrace (Bizya, Deultum, Hadrianopolis, Marcianopolis, Nicopolis ad Istrum, Pautalia, Philippopolis, Serdica, Trajanopolis). Ces deux groupes monétaires sont à peu près contemporains, les plus anciennes pièces d'Asie datant du règne d'Hadrien et les plus anciennes de Thrace du règne de Marc-Aurèle. Une monnaie d'argent des Ségusiaves (Feurs), portant au revers Héraklès et Télesphore, paraît antérieure aux monnaies grecques où figure le même dieu ; mais, comme je l'ai écrit en 1899[3], la petite image correspondant au type de Télesphore sur la monnaie des Ségusiaves peut fort bien être celle d'une divinité celtique assimilée plus tard à Télesphore. Les images de Télesphore, tant en bronze qu'en terre cuite, sont fréquentes dans la Gaule romaine et cette fréquence s'expli-

1. Εἰ δὲ ὀρθῶς εἰκάζω, τὸν Εὐαμερίωνα τοῦτον Περγαμηνοὶ Τελεσφόρον ἐκ μαντεύματος, Ἐπιδαύριοι δὲ Ἄκεσιν ὀνομάζουσι (Paus., II, 11, 7).

2. Schenck, *op. laud.*, p. 47 sq.

3. *Rev. archéol.*, 1899, II, p. 58.

querait très bien par l'existence, dans la mythologie nationale, d'un dieu-enfant de la santé, représenté avec un costume qui était très usité en Gaule, le gros manteau pourvu d'un *cucullus*[1]. Je transcris ici quelques lignes de l'article *Cucullus*, que j'ai donné en 1887 dans le *Dictionnaire des Antiquités* : « L'usage de ce vêtement vint à Rome des peuples du Nord. On en fabriquait en Gaule, à Saintes et peut-être aussi dans le pays de Langres. Juvénal et Martial parlent du *cucullus santonicus*; ce dernier l'appelle *bardocucullus* et lui donne ailleurs l'épithète de *Lingonicus* ou *Leuconicus*. Capitolin mentionne des *cuculli bardaici*, sans doute identiques aux *bardocuculli* et qui rappellent le nom de la peuplade illyrienne des *Bardaei*. Il faudrait en conclure que le *bardocucullus* est originaire de Dalmatie, mais que la fabrication en était surtout active en Gaule, où l'usage en était fort répandu. »

Le rapprochement de *bardocucullus* avec la peuplade des *Bardaei*, dont l'ethnique est *Bardaicus*, s'autorise de la mention d'un *calceus bardaicus* dans Juvénal et d'un *cucullus bardaicus* dans Martial. Ce mot signifie donc « illyrien » et il serait tout à fait déraisonnable de vouloir le mettre en relations avec le nom des Bardes gaulois.

De l'Illyrie à la Thrace, il n'y a pas loin; on peut même dire que la Thrace *lato sensu* comprend l'Illyrie. Or, nous avons vu : 1° que Télesphore est un dieu venu du nord, puisqu'il porte un costume septentrional, un costume des pays froids; 2° qu'il n'est pas pergaménien d'origine, mais d'adoption; 4° que son effigie est aussi fréquente sur les monnaies de Thrace que sur celles d'Asie Mineure. Nous sommes

1. J'ai montré de même que les images du Mercure romain sont plus fréquentes en Gaule que celles de toute autre divinité, fait en accord avec l'assertion de César que Mercure est le principal dieu des Gaulois. Mais il n'en résulte nullement que le Mercure dont parle César ait été identique au Mercure romain. Semblablement, le Télesphore gréco-romain a pris pied en Gaule, où il est souvent représenté en terre cuite et en bronze, parce qu'il existait chez les Gaulois une conception analogue à celle de l'enfant Télesphore. Pour les relations religieuses de la Gaule et de la Thrace, voir mon article de la *Revue archéol.*, 1899, II, p. 210 [plus haut, p. 64.]

donc porté à conclure que Télesphore est un dieu thrace et que c'est dans la langue thrace qu'il faut chercher l'explication de son nom.

Le fait que ce nom paraît transparent en grec ne signifie rien. De tout temps les Grecs, en adoptant des noms étrangers, les ont accommodés à leur langue; ce travail d'adaptation a précédé celui des étymologistes et l'a rendu facile. Mais le fait que la transparence du nom de Télesphore est trompeuse, que les deux éléments grecs dont il paraît composé ne donnent pas de signification satisfaisante, suffit à prouver qu'il n'y a là que la déformation d'un vocable étranger, sur le modèle de mots comme Φωσφόρος et Τελέσαρχος[1].

Le culte de Télesphore, associé à celui d'Hygie et d'Esculape, florissait à Kustendil (*Ulpia Pautalia*)[2], témoin cette dédicace découverte à Épidaure : Ἀσκληπιῶι Ὑγιείαι Τελεσφόρωι Παυταλιῶταις Ἡρακλιανὸς ὁ ἱερεὺς[3].

Or, il se trouve précisément que toute une série de noms thraces se terminent par les syllables πορις : on a *Daléporis*, *Allouporis*, *Kétriporis*, *Dilyporis*, *Dindyporis*, *Moucaporis*, *Raiskyporis*, etc., noms que j'ai déjà rapprochés, en 1894, des noms d'esclaves romains, *Lucipor*, *Marcipor*, *Quintipor*, où les grammairiens anciens prétendent que *por* était pour *puer*[4]. Cette explication peut être admise, à la rigueur, lorsque le premier élément du nom servile est un nom romain[5]; mais, lorsque le premier élément n'est pas romain, nous sommes certainement en présence de noms thraces que leur désinence a fait assimiler aux composés romains. Nous avons d'ailleurs la preuve que des noms thraces en -πορις ont été, par les Romains, abrégés en *-por* : tel est *Mucapor*,

1. Le nom Τελεσίδοτος (*C. I. G.*, III, 5236), donné sans signe de doute par Pape, paraît n'être qu'une mauvaise lecture ; le *Corpus* transcrit Τελεσφόρος.

2. Dumont, *Mélanges*, p. 317.

3. Ἐφημ. ἀρχ., 1884, p. 24 ; Dumont, *ibid.*, p. 482.

4. *Bulletin du Comité des travaux historiques*, 1894, p. 426.

5. Je vois à l'instant que Zimmermann (*Archiv für lat. Lexikogr.*, t. XII, p. 281) conteste, comme je l'avais déjà fait en 1894, cette dérivation et cherche l'origine du *-por* des noms serviles romains dans les noms serviles grecs en -πορος, -φορος.

féminin *Mucapora*, à rapprocher de la transcription grecque Μουκάπορις.

Nous ignorons le sens de -πορις dans les idiomes thraco-illyriens; peut-être faut-il y voir un suffixe indiquant la filiation.

Un nom de divinité thraco-illyrienne se terminant en -πορις a fort bien pu être grécisé avec la désinence -φορος (par analogie à Déméter Karpophoros, Thesmophoros, etc.) et j'incline à croire que l'étymologie du nom de Télesphoros doit être cherchée dans une adaptation de ce genre. Toutefois, il reste plusieurs difficultés, qui, sans suffire à écarter mon hypothèse, doivent la faire accueillir avec une certaine réserve. D'une part, en effet, nous ne connaissons pas encore de noms de divinités thraco-illyriennes en -πορις; de l'autre, aucun nom thrace conservé dans les textes ou dans les inscriptions ne fournit l'élément initial Τελεσ- ni aucun vocable approchant de celui-là. Assurément, ce que nous savons de la langue thrace est peu de chose et nous sommes, en particulier, très mal informés des noms des divinités indigènes; mais tant qu'une découverte épigraphique n'aura pas répondu aux deux objections que j'indique, il faudra suspendre son jugement. L'origine septentrionale et non hellénique du dieu Télesphore me paraît absolument certaine; son origine thrace ou illyrienne reste une hypothèse à vérifier.

La naissance de Ploutos[1].

I

Outre un grand nombre de vases archaïques, témoins des vieilles industries locales, les nécropoles de l'île de Rhodes ont déjà donné plusieurs vases à figures rouges qui comptent parmi les plus beaux spécimens de la fabrication attique[2]. Il suffit de rappeler l'admirable *péliké* de Camiros, représentant Thétis surprise par Pélée, qui, découverte par Salzmann, est aujourd'hui l'un des ornements du Musée Britannique[3]. L'amphore dont notre dessin (p. 268) reproduit les figures vient se placer à côté de la *péliké* de Camiros, parmi les vases attiques les plus remarquables que l'île de Rhodes ait encore fournis.

En 1894, en construisant une maison, on découvrit, sur la pente nord de l'acropole de Rhodes, un tombeau creusé dans le roc, qui contenait une couronne de laurier en or du poids de 150 grammes, une *kalpé* de bronze doré remplie d'ossements brûlés et une quantité de vases, dont quelques-uns renfermaient des perles perforées en terre cuite dorée[4]. Cette trouvaille fortuite fut le point de départ de recherches nouvelles sur lesquelles on n'a pas publié d'autres détails. Les

1. [*Revue archéologique*, 1900, t. I, p. 87-98. Ce mémoire devait paraître, en 1896, dans un recueil projeté par la Direction du Musée de Constantinople. La guerre turco-hellénique en a empêché la publication. Hamdi-Bey, directeur du Musée de Tchinli-Kiosk, avait fait exécuter une excellente aquarelle du vase, sur laquelle a été calqué le croquis ci-dessous.]

2. Voir E. Pottier, *Catalogue des vases antiques du Louvre*, t. I, p. 139, où sont données d'autres références.

3. Salzmann, *Camiros*, pl. 58; Rayet et Collignon, *Céramique*, fig. 96; Cecil Smith, *Catalogue of the vases in the British Museum*, t. III, p. 261, E 424. Pour un autre vase de Camiros, représentant le même sujet, cf. *ibid.*, p. 97, E 73.

4. *Athenische Mittheilungen*, 1894, p. 299.

fragments d'un grand vase à figures rouges, découverts à cette occasion, furent envoyés au Musée de Constantinople et rajustés fort adroitement. L'hydrie ainsi reconstituée est presque complète; les parties manquantes, à l'exception d'une seule, appartenaient toutes au revers, de sorte que le sujet principal, dont nous ferons plus loin ressortir l'intérêt, est conservé à peu près intégralement.

Le vase, muni de trois anses, a 0m,46 de haut. La technique n'en est pas très soignée, bien que le dessin offre ces qualités de simplicité et d'élégance facile qui sont comme la marque des ateliers attiques. Le céramiste a employé quelques rehauts blancs et fait un usage assez libéral de la dorure, caractère qui, sur des vases de grande dimension, accuse une époque de décadence. Il y a vingt ans, on n'aurait pas hésité à placer ce vase vers le milieu du ive siècle ou même plus bas; aujourd'hui, l'on a de bonnes raisons pour le croire plus ancien et l'attribuer à la fin du ve siècle ou aux premières années du ive. Ce ne sont pas seulement les fouilles profondes pratiquées sur l'Acropole d'Athènes qui ont obligé de remonter, pour ainsi dire d'un *cran*, la chronologie de la peinture à figures rouges, en prouvant — comme l'avait déjà vu Ross[1] — que cette technique était non seulement connue, mais déjà fort développée, à l'époque de la ruine de l'Acropole par les Perses (480 av. J.-C.)[2]. On s'est, en outre, de plus en plus habitué à tenir compte des vicissitudes de l'histoire politique d'Athènes pour dater les produits de son industrie et les articles de son commerce d'exportation. La guerre du Péloponnèse, qui mit aux prises Athènes et la Sicile, qui amoncela les ruines matérielles et porta à la marine athénienne un si rude coup, est considérée maintenant comme marquant presque une limite entre l'art ancien et l'art nouveau[3]. Non qu'il faille vouloir tracer cette limite avec une précision que l'histoire de l'industrie, toujours lente à se transformer même en temps de crise, ne comporte pas au même degré que l'histoire politique; mais

1. Ross, *Archäologische Aufsätze*, t. I, p. 1-72.
2. Cf. *Jahrbuch des Instituts*, 1887, p. 159 (Studniczka).
3. Cf. *ibid.*, 1894, p. 72 (Milchhoefer).

l'effet des crises politiques sur l'art et la littérature est un fait incontestable, dont l'archéologie a le devoir de se préoccuper. Or, puisque la peinture à figures rouges appartient, sans doute possible, à la phase ancienne de l'art attique (le style sévère aux environs de 480, le beau style aux environs de 440), on en vient à se demander si l'on peut attribuer au IVe siècle autre chose que des produits d'extrême décadence, auxquels il faut ajouter des amphores panathénaïques, œuvres archaïsantes (367-313 av. J.-C.), et des lécythes blancs funéraires d'un style commun[1]. La théorie professée jusqu'à sa mort par le baron de Witte, qui plaçait vers l'époque d'Alexandre le Grand la pleine floraison de la céramique attique, ne trouve plus aujourd'hui que des avocats mal informés.

Quand il s'agit, cependant, de préciser les dates, en présence de vases comme celui de Rhodes, où des symptômes seuls de décadence se font sentir, l'embarras des archéologues est encore grand. Les tombes de la Crimée, où les vases de ce genre se sont trouvés en nombre, n'ont pas livré d'indices chronologiques bien précis. A Athènes même, nous pouvons enregistrer une indication importante : la riche nécropole du Dipylon (Hagia Triada), où l'on a ouvert beaucoup de tombes de la fin du Ve et du IVe siècle, n'a pas fourni de vases d'un bon style, ni, en général, de vases importants[2]. A cette époque, donc, si l'on fabriquait encore des vases à Athènes, il est certain que l'âge d'or de la céramique à figures rouges était passé. En Sicile, la date de la ruine d'Agrigente (408 av. J.-C.), dans l'Italie méridionale celle de la conquête de Capoue par les Samnites (vers 424) nous obligent d'attribuer à la seconde moitié du Ve siècle, et non à la première partie du IVe, les beaux vases attiques que les nécropoles de ces villes nous ont rendus.

Je sais bien que des fragments de vases attiques du plus

1. Aristophane fait allusion aux lécythes blancs en 392, dans les *Ecclesiazousai*. Cf. Cecil Smith, *Catalogue of the vases in the British Museum*, t. III. p. 9.

2. *Jahrbuch des Instituts*, 1894, p. 79.

beau style ont été découverts à Athènes, au Céramique, près de la tombe de Dexiléos, mort en 394-3 avant J.-C.[1]; mais le fait de découvrir des vases *dans le voisinage* d'une tombe ne prouve rien : il faudrait, pour avoir le droit de conclure, les avoir recueillis dans la tombe même.

Malheureusement, rien n'est plus rare — si l'on en excepte les amphores panathénaïques — qu'un vase dont on puisse fixer la date. Dans la pénurie d'informations où nous sommes, la découverte d'un grand et beau vase à Rhodes prend une certaine importance au point de vue de la chronologie qui nous occupe. Rhodes, en effet, n'est pas une ville très ancienne. Située à l'extrémité nord-est de l'île, elle a été bâtie en 408 seulement. « La ville actuelle, dit Strabon (XIV, p. 558), a été construite à l'époque de la guerre du Péloponnèse par le même architecte, dit-on, qui construisit le Pirée. » Il s'agit du célèbre Hippodamos de Milet. Diodore de Sicile (XIII, 75) donne une date précise. L'année de la célébration de la XCIII^e^ olympiade, qui fut celle de la mort de Plistonax, les habitants de l'île de Rhodes, qui occupaient Ialysos, Lindos et Camiros, se réunirent dans une seule ville à laquelle ils donnèrent le nom de Rhodes. L'emplacement choisi était si favorable qu'on s'étonne qu'il n'ait pas été occupé plus tôt; mais le témoignage des textes que nous venons de citer est formel.

Si donc la fondation de la ville de Rhodes remonte à 408, un vase de fabrication certainement attique qu'on y rencontre ne peut guère être antérieur à cette date. D'autre part, comme la ruine de la puissance athénienne est de 404 et qu'on a tout lieu de penser que l'exportation des beaux vases attiques prit fin vers l'époque de ce désastre, nous croyons être autorisé à conclure que le vase de Rhodes a été fabriqué vers l'an 405 avant J.-C.

Assurément, une pareille conclusion ne s'impose pas avec une certitude mathématique. On peut toujous alléguer :

1° Que ce vase existait depuis lontgemps dans l'*île* de Rhodes, avant d'être déposé dans une tombe de la nouvelle

1. Hartwig, *Mélanges de l'École française de Rome*, 1894, p. 11.

ville. Cette objection, ayant pour but de vieillir le vase, est contredite par le style même de l'objet; d'ailleurs, l'hypothèse d'un dépôt de vases attiques à Camiros ou sur un autre point de l'île est entièrement gratuite;

2° Que le vase a été fabriqué aux environs de l'an 390 ou plus tard, alors qu'Athènes commençait à se remettre, politiquement et économiquement, des grands désastres de la fin du v^e siècle. On pourrait, à l'appui de cette manière de voir, alléguer les phrases suivantes de M. Pottier[1] : « Dans la première moitié du iv^e siècle, à force de persévérance et d'activité, les fabricants grecs réussirent à renouer des relations avec l'Italie méridionale, à trouver d'autres centres d'exportation dans les îles de la mer Égée, en Cyrénaïque et jusque dans le Bosphore Cimmérien; ainsi s'explique la présence de poteries de technique et de formes identiques dans des localités aussi éloignées l'une de l'autre que Ruvo, Milo, Benghazi et Panticapée ». L'observation paraît juste, mais les vases auxquels M. Pottier fait allusion — à quelques rares exceptions près — ne soutiennent vraiment pas la comparaison avec celui de Rhodes : ce sont ou bien des œuvres communes, véritables objets de pacotille, ou des œuvres d'apparat, de faux luxe, qui peuvent encore être attiques de provenance, mais ne le sont assurément plus de sentiment. Du reste, à Rhodes même, on avait déjà trouvé quelques vases à figures rouges; deux hydries de cette ville, recueillies en 1856, sont au British Museum. M. Cecil Smith nous dit que l'une et l'autre sont d'un style grossier et de basse époque[2]; il n'hésite pas à les considérer comme des spécimens de la mauvaise fabrication du iv^e siècle[3]. Si le vase du Musée de Constantinople appartenait au vi^e siècle, on aurait assurément découvert à Rhodes, ville très florissante à cette époque, d'autres exemples de cette fabrication encore excellente; et l'on comprend très bien, d'autre part, qu'on n'y ait trouvé jusqu'à pré-

1. *Monuments grecs*, 1889-90, p. 27.
2. Cecil Smith, *Catalogue*, t. III, 188-189.
3. *Ibid.*, p. 9.

sent qu'un seul vase du v[e] siècle, puisque la ville n'avait pas dix ans de date lorsque le v[e] siècle a pris fin.

En 1894, M. Milchhoefer, qui ne connaissait pas les deux hydries du Musée Britannique, insistait sur le fait que la ville de Rhodes, fondée en 408, n'avait encore fourni aucun vase attique à figures rouges[1]. Si on lui avait objecté le beau vase du Musée de Constantinople, il aurait sans doute répondu que l'exception confirmait la règle et que ce vase devait appartenir à la fin du v[e] siècle. Nous ne disons pas autre chose et nous croyons que tout juge impartial admettra la vraisemblance de nos conclusions.

Si elles paraissent fondées, le vase que nous publions devient, pour l'histoire de la céramique, un document d'une importance considérable. Il faudra désormais en étudier minutieusement la technique et le style afin de classer, autour de ce monument à date presque fixe, les matériaux encore flottants de la céramique athénienne au v[e] siècle. Ce travail ne saurait être entrepris sur une aquarelle, quelque fidèle qu'elle soit; nous en laisserons donc le soin à ceux qui pourront étudier directement le vase et nous occuperons maintenant d'en interpréter les peintures.

On reconnaît, au premier abord, qu'il s'agit de la naissance d'un enfant, présenté, sur une corne d'abondance, à une déesse. Alentour figurent huit personnages, dont l'un est clairement désigné par ses attributs : c'est Triptolème, assis sur le char allégorique traîné par des serpents, tenant des épis et une patère.

De toutes les déesses, *une seule est nue jusqu'à mi-corps* : elle est placée dans le champ, à l'extrémité gauche du tableau. On peut l'appeler, sans recourir à d'autres raisons, Aphrodite.

Au-dessous se tiennent, dans une attitude charmante, deux

1. *Jahrbuch des Instituts*, 1894, p. 78.

déesses sévèrement drapées, dont l'une tient une torche dans chaque main. Pour cette dernière, le doute n'est pas possible, ou du moins on ne peut hésiter qu'entre Déméter et Koré.

Le personnage viril debout à l'extrême droite est dépourvu d'attributs; mais son attitude est celle que l'art du v[e] siècle prête très souvent à Hermès, témoin la statue que l'on appelait autrefois *Cincinnatus* ou *Jason*[1].

Au-dessous d'Hermès, le jeune homme aux formes efféminées qui s'enfuit en tenant deux torches ne peut être que Iacchos. Il est inutile de citer à nouveau les textes bien connus qui présentent Iacchos sous les traits d'un « jeune dadophore »; qu'il nous suffise d'insister sur le sexe du personnage, que l'on pourrait être tenté de considérer comme féminin. Dans toutes les figures de femmes de notre peinture, les seins sont nettement indiqués sous les draperies transparentes; ici, l'on n'en voit aucune trace. Cet argument suffit, je crois, à faire rejeter l'identification de cette figure avec Artémis ou Hécate; sur le célèbre vase de Cumes, aujourd'hui à l'Ermitage, où Stephani et Gerhard ont appelé Artémis une figure analogue, debout, court vêtue et tenant deux torches, il me semble que cette désignation devrait aussi être révisée[2].

Si ce personnage est bien Iacchos, alors la scène principale ne représente pas la naissance de Iacchos, comme la peinture du vase découvert en 1859 à Kertch[3]. Il faut chercher autre chose.

Sur le vase de Kertch, Iacchos naissant est remis par une déesse à Hermès, en présence d'Athéna, de Déméter, de Zeus et d'autres divinités. Ici, la femme qui porte la corne d'abondance, sur laquelle est assis l'enfant, est plus grande que les autres personnages; c'est ainsi que l'on représente Gè, la

1. Clarac, *Musée de sculpture*, pl. 309, n° 2046 (Louvre); cf. *ibid.*, pl. 814, n[os] 2047, 2048, 2048 *a* (répliques du Vatican, de Munich et de la collection Lansdowne).

2. Gerhard, *Akad. Abhandlungen*, pl. LXXVIII, t. II, p. 450; Stephani, *Vasensammlung der Ermitage*, n° 525.

3. Gerhard, *ibid.*, pl. LXXVI, LXXVII; *Compte-rendu de Saint-Pétersbourg* pour 1859, pl. I, 2; Stephani, *Vasensammlung der Ermitage*, n° 1792.

Terre, émergeant à moitié du sol, sur les vases où elle tend à Athéna le jeune Érichthonios[1]. Cet épisode offre des analogies frappantes avec celui qui nous occupe ; mais, sur l'hydrie de Rhodes, il ne peut être question de la naissance d'Érichthonios, parce que la déesse à laquelle Gè montre l'enfant n'est pas Athéna et aussi — la première raison suffirait seule — parce que Triptolème n'a rien à voir dans l'histoire de la naissance mystérieuse d'Érichthonios.

Deux divinités, l'une tenant deux torches et l'autre un sceptre rehaussé de dorures, se font pendant. Pour tout Grec qui regardait ce tableau, comme pour nous qui l'interprétons, ces déesses ne pouvaient être que Déméter et Koré. On donnera naturellement le nom de Koré à celle qui semble la plus jeune et dont la parure convient le mieux à une jeune fille, c'est-à-dire à la femme debout vers la gauche. Donc, celle à laquelle on présente l'enfant ne peut être que Déméter qui paraît, ici comme ailleurs, accompagnée de Iacchos, le génie familier de la Grande Déesse, τῆς Δήμητρος δαίμων[2]. Avant de revenir à la scène principale, disons qu'il n'y a pas moyen de dénommer avec certitude les deux femmes sans attributs dont nous n'avons pas encore parlé. On peut appeler Peitho celle qui est debout à côté de Kora, sous Aphrodite, et voir Hécate, Kalligeneia ou une personnification locale dans celle qui est assise près d'Hermès. Cette dernière paraît tenir un objet doré dont il est difficile de préciser la nature[3]. L'embarras qu'on éprouve à désigner les personnages secondaires, dans les scènes éleusiniennes, est aussi ancien que l'étude de ces scènes ; l'exégèse actuelle n'est pas plus avancée, à cet égard, que celle de Millin, mais elle est plus disposée à confesser son ignorance et à en prendre résolument son parti.

Sur les vases où figure la naissance d'Érichthonios, l'enfant est présenté à Athéna parce qu'elle est sa mère, ou du moins parce qu'elle a inspiré à Héphaestos la passion que l'on sait, d'où est résulté Erichtonios. Par analogie, nous devons con-

1. Par exemple *Élite céramographique*, t. I, pl. LXXXV, LXXXVI.

2. Strabon, X, p. 402 (Didot).

3. Cf. Millin-Reinach, *Peintures de vases*, II, 31, p. 61.

clure ici que l'enfant présenté à la Grande Déesse est bien le fils de Déméter.

Cet enfant ne peut être autre que Ploutos, fils de Déméter et de Iasion, que des légendes très anciennes associent également à la Terre nourricière, à Gè.

Dans l'*Odyssée*[1], Calypso raconte que Déméter s'unit d'amour à Iasion dans les sillons d'un champ fertile, νειῷ ἔνι τριπόλῳ. Hésiode est le premier à nous dire que le produit de cette union fut Ploutos[2] :

Δημήτηρ μὲν Πλοῦτον ἐγείνατο, δῖα θεάων,
Ἰασίῳ ἥρωϊ μιγεῖς' ἐρατῇ φιλότητι,
νειῷ ἔνι τριπόλῳ Κρήτης ἐν πίονι δήμῳ.

La scène de la faiblesse de Déméter est ainsi d'abord localisée en Crète ; mais le mythe passa également dans la religion attique, comme en témoigne cette prière dans les *Thesmophoriazousai* d'Aristophane[3] :

Εὐφημία 'στω, εὐφημία 'στω. Εὔχεσθε ταῖν θεσμοφόροιν τῇ Δήμητρι καὶ τῇ Κόρῃ καὶ τῷ Πλούτῳ καὶ τῇ Καλλιγενείᾳ καὶ τῇ Κουροτρόφῳ τῇ Γῇ κ.τ.λ.

Ici donc nous trouvons, comme sur un vase attique, Gè Kourotrophos associée aux Grandes Déesses et à Ploutos.

A Éleusis même, Ploutos n'est pas un inconnu. Déjà, dans l'hymne homérique à Déméter[4], il est dit que les Grandes Déesses, σεμναί τ' αἰδοῖαί τε, envoient Ploutos auprès des hommes qu'elles aiment :

Πλοῦτον, ὃς ἀνθρώποις ἄφενος θνητοῖσι δίδωσιν.

Sur le vase de Kertch, Ploutos enfant, tenant une corne d'abondance, est debout à côté de Déméter[5]. Rien n'est plus rationnel et d'un symbolisme plus transparent que la réunion, dans une même légende, de Déméter, Ploutos et Gè. Démé-

1. *Odyssée*, V, 125.
2. Hésiode, *Théog.*, 969.
3. Aristoph., *Thesmoph.*, 295. Cf. Stephani, *Compte-rendu de Saint-Pétersbourg* pour 1859, p. 105.
4. Hom., *in Cer.*, 488.
5. Gerhard, *Akad. Abhandl.*, pl. LXXVII.

ter, à l'origine, c'est la terre nourricière elle-même; plus tard, sa personnalité mythique s'étant développée, elle se distingue de Gè, qui n'en reste pas moins en relations avec elle. Or, la terre, fécondée par le laboureur — on a même voulu attribuer le sens de *semeur* au nom de l'amant agreste de Déméter, Iasion [1] — est la mère de la richesse, Ploutos; Déméter est πλουτοδότειρα [2], Πλούτου μήτηρ, comme dans cette invocation que nous a conservée Athénée [3] :

> Πλούτου μητέρ', Ὀλυμπίαν ἀείδω
> Δήμητρα στεφανηφόροις ἐν ὥραις,
> σέ τε παῖ Διὸς Περσεφόνη·
> χαίρετον, εὖ δὲ τάνδ' ἀμφέπετον πόλιν.

Dans le groupe célèbre de Céphisodote, *Eiréné et Ploutos*, dont il existe une copie sur une monnaie athénienne et une réplique en marbre à Munich [4], la déesse et l'enfant présentent une analogie incontestable avec la Déméter et le Ploutos de notre tableau. On incline généralement à croire que le groupe de Céphisodote a été dédié en 375 avant J.-C. par Timothée, fils de Conon, après la bataille de Leucade, lorsque le culte d'Eiréné fut institué à Athènes. Mais le fait seul que ce culte était nouveau oblige d'admettre que l'artiste, pour rester intelligible, a dû s'inspirer de types traditionnels dont le sens fût clair. Ces types, sans doute fixés dès la première moitié du v^e^ siècle par la grande peinture, nous en avons un reflet sur l'hydrie de Rhodes qui, loin d'imiter le groupe de Céphisodote, est apparentée à des œuvres plus anciennes dont Céphisodote peut avoir tiré parti. Telle est, en effet, d'une manière générale, la relation qui existe entre les peintures céramiques et les œuvres de la sculpture; quand elles se ressemblent, c'est qu'elles dérivent d'une source commune, plutôt graphique que plastique, et l'hypothèse de céramistes empruntant

1. Cf. Lenormant, dans le *Dictionnaire des antiquités*, p. 1038, note 563.
2. *Hymn. orph.*, XXXIX, 4.
3. Athénée, *Deipnosoph.*, XV, 50.
4. Overbeck, *Geschichte der griech. Plastik*, t. II, p. 9. Réplique du Ploutos seul trouvée au Pirée, *Athen. Mitth.*, 1881, pl. XIII.

au répertoire de la statuaire ne se vérifie — si tant est qu'elle se vérifie jamais — que dans des cas exceptionnels.

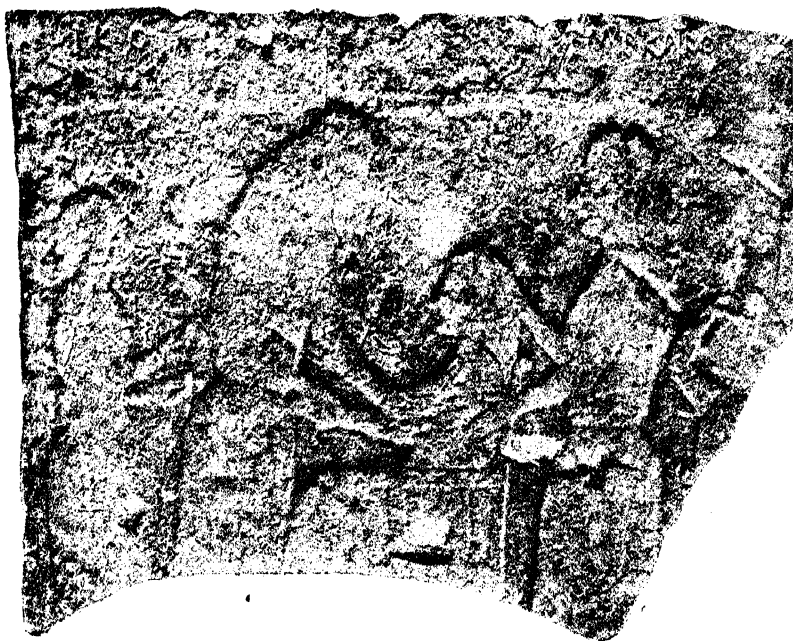
III

Que la naissance d'un fils de Déméter ait joué un rôle dans les mystères d'Éleusis, c'est ce que nous savons par l'auteur des *Philosophoumena*. La nuit, nous dit-il, à la lueur des torches, pendant la célébration des grands mystères, l'hiérophante s'écrie :

ἱερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον, Βριμὼ Βριμόν[1].

Brimô qui, suivant le même auteur, signifie « fort » (ἰσχυρός), est une épithète d'origine obscure qu'on trouve attachée à des divinités diverses, Hécate, Perséphone, Déméter, Cybèle. Il se peut que dans la langue mystique des Éleusinies, Brimo ait désigné Déméter et Brimos l'enfant Ploutos; mais il serait téméraire de l'affirmer, car, à vrai dire, nous ne savons presque rien ni de l'hiérogamie éleusinienne, ni de la maternité de Déméter[2]. Le vase de Rhodes n'est pas encore le monument qui nous donnera la clef des mystères d'Eleusis. Il n'en présente pas moins un grand intérêt, comme étant le premier, du moins à ma connaissance, où figure la naissance de Ploutos. Cette circonstance, jointe aux considérations que j'ai fait valoir plus haut touchant sa date, suffit pour lui assurer une place très honorable parmi les restes de la céramique athénienne.

1. *Philosophoumena*, V, 1, éd. Cruice, p. 171.

2. Peut-être existait-il, sur la naissance de Ploutos, une légende analogue à celle de la naissance d'Érichthonios. On s'expliquerait ainsi pourquoi, sur le vase, il est présenté à Déméter par Gê.

La Naissance d'Athéna
Bas-relief du Musée de Constantinople.

La naissance d'Athéna[1].

Je dois à l'amitié d'Hamdi-bey, directeur du Musée impérial de Constantinople, la photographie d'une sculpture d'un haut intérêt archéologique qui est venue récemment enrichir la belle collection dont il a la garde. Hamdi-bey veut bien m'autoriser à la présenter à nos lecteurs, qui le remercieront avec moi de sa libéralité scientifique et de l'empressement qu'il met à satisfaire la curiosité des archéologues.

I

Le monument dont nous avons à nous accuper est un bas-

1. [*Revue des Études grecques*, 1901, p. 127-137.]

relief large de 0m,57, haut de 0m,39 et épais de 0m,06. Il est taillé dans une plaque de marbre et a été découvert, le 20 octobre 1900, entre Haïdar-Pacha et Kadi-Keui, c'est-à-dire vis-à-vis de Constantinople, sur la côte asiatique. Kadi-Keui est l'ancienne Chalcédoine, colonie de Mégare[1]; elle appartient à ce petit groupe de colonies éolo-doriennes qui, occupant les deux rives du Bosphore de Thrace et une petite partie de la côte septentrionale de la Propontide, confinent, à l'ouest de Selymbria, au domaine des colonies ioniennes. On sait que la rive méridionale de la Propontide, d'Astacos à Abydos, était entièrement ionienne[2].

Le bas-relief que reproduit notre figure est mutilé en bas et sur la droite, mais la partie supérieure est intacte, ce qui prouve qu'il n'a jamais renfermé plus de cinq personnages. Quelques coups de pioche, au moment de la découverte, ont laissé des traces fâcheuses sous forme d'éraflures. La conservation des figures est assez satisfaisante, bien que le relief, très peu accusé, ait encore été diminué, en plusieurs endroits, par l'usure; il faut surtout regretter celle du rebord supérieur, qui portait une inscription dont il ne reste aujourd'hui que quelques lettres. Hamdi-bey m'a expressément averti qu'on n'en lit pas plus sur l'original que sur la photographie; c'est le marbre même qui a été enlevé là où l'on ne distingue plus de caractères. Ceux qui subsistent sont les suivants :

ΙΚΟ........... Ο... ΕΜΕΚΑΤΕΘ..

Toute restitution de ces faibles débris demeurera forcément hypothétique. A titre de simple conjecture, on peut proposer : [Ν]ικό[.... patronymique] ἐμὲ κατέθ[ηκεν.

La paléographie est celle de la seconde moitié du VIe siècle, mais ne présente pas de particularités qui permettent de la rapporter à un des alphabets archaïques connus.

1. Thucydide, IV, 75.

2. Voir la carte des colonies grecques de la Propontide dans l'*Atlas* de M. Bouché-Leclercq, pl. VII.

II

Les éléments de la composition se distinguent sans peine, malgré l'incertitude des contours. Au milieu, sur un siège muni d'un dossier et de bras, un personnage est assis, la tête tournée vers la gauche. Derrière lui, une femme debout, vêtue du chiton dorien avec ceinture, pose la main droite sur la tête du premier personnage et appuie la main gauche ouverte sur son épaule gauche. De l'autre côté, lui faisant face, une femme de même taille et vêtue de même semble tenir les deux mains du personnage assis. Sur la droite, une troisième femme beaucoup plus petite porte la main à son front, dans une attitude qui exprime l'étonnement ou l'adoration ; à gauche, une quatrième femme, de taille intermédiaire, se tient debout en avançant les deux bras.

Le personnage assis est-il un homme? Cela me paraît incontestable. En effet, les mentons des deux grandes femmes sont bien conservés et présentent une silhouette très nettement arrondie ; en revanche, le menton du personnage assis est pointu. Cette pointe ne peut être que celle d'une barbe taillée, suivant une mode à peu près générale au VIe siècle. D'autre part, la saillie de la poitrine est assez accusée dans la femme de droite pour qu'on puisse constater, dans le profil du personnage assis, l'absence de toute saillie analogue.

Un homme assis de la sorte, entre deux femmes qui paraissent le soigner, ne peut être que Zeus sur le point de donner le jour à Athéna. Les deux grandes femmes sont les Ilithyes, Εἰλείθυιαι, déesses qui président à la délivrance. Pausanias[1] mentionne un sanctuaire des Ilithyes à Mégare ; or, Chalcédoine, d'où provient notre bas-relief, est une colonie des Mégariens, qui fondèrent cette ville vers 680 avant J.-C. Si, comme cela est vraisemblable, ils y transportèrent le culte des Ilithyes, notre bas-relief ne peut être qu'un ex-voto dé-

1. Pausanias, I, 44, 2.

dié dans le sanctuaire de ces déesses un siècle environ après l'établissement de leur culte (vers 580 avant J.-C.).

On objectera peut-être qu'Athéna n'est pas représentée. Mais, d'abord, elle pouvait être figurée en peinture seulement ; un bas-relief aussi plat, où si peu de détails sont indiqués sur les vêtements, devait être entièrement peint. En second lieu, comme nous allons le voir, il existe toute une série de vases où est représentée non pas la naissance d'Athéna, mais la minute qui précède immédiatement sa naissance, celle où Zeus, en proie aux douleurs de l'enfantement, est veillé ou, plus rarement, soulagé par les Ilithyes.

Ce mythe n'est raconté ni dans l'*Iliade*, ni dans l'*Odyssée*, ce qui ne veut pas dire qu'il soit plus récent, car le caractère de naïveté grossière qui le distingue semble impliquer une antiquité très haute[1]. Il se trouve indiqué dans le XXVIIIe hymne homérique, puis, augmenté de détails qui le précisent, dans la *Théogonie* dite d'Hésiode (v. 886-926) et dans un fragment d'une autre *Théogonie* que Galien nous a conservé d'après un ouvrage perdu de Chrysippe[2]. L'hymne à Apollon pythien, qu'on rapporte également à l'école d'Hésiode, fait mention de la naissance d'Athéna sortant de la tête de Zeus. D'après les scholies d'Apollonius (IV, 1312), Stésichore d'Himère, qui florissait vers 600 avant J.-C., aurait le premier raconté qu'Athéna naquit avec ses armes, témoignage qui crée une difficulté, la même tradition se trouvant déjà, comme nous l'avons dit, dans le XXVIIIe hymne homérique[3]. La première mention du rôle d'Héphaistos, fendant la tête de Zeus avec son marteau, est dans Pindare[4]. Nous savons par Pausanias[5] et par Philo-

1. Il y a des allusions à la naissance miraculeuse d'Athéna dans l'*Iliade*, V, 875, 880.

2. Galien, *De placitis Hippocratis et Platonis lib.* IX (éd. de Müller, III, p. 350). Pour tout ce qui suit, je renvoie à la dissertation de Rob. Schneider, *Die Geburt der Athena*, Vienne, 1880, et à l'article de Dümmler dans Pauly-Wissowa, t. I, p. 1985.

3. Il se pourrait bien que cet hymne fût postérieur aux premiers poèmes de Stésichore ; mais il en faudrait d'autres preuves que l'opinion d'un érudit alexandrin.

4. Pindare, *Olymp.*, VII, 35.

5. Pausanias, III, 17, 2.

dème[1] que, dans le temple d'Athéna Chalkioikos à Sparte, Gitiadas avait représenté en bronze la naissance d'Athéna et que Hermès (et non Héphaistos) était figuré, une hache à la main, à côté du dieu. D'autres récits attribuaient cette intervention obstétricale à Palamaon ou à Prométhée[2]. Quoi qu'il en soit, la légende de la naissance d'Athéna était populaire vers l'an 600 avant J.-C., mais particulièrement en Béotie et dans les pays doriens. Outre le sculpteur spartiate Gitiadas, on cite un peintre corinthien, Kléanthès, auteur d'une *Naissance d'Athéna* qu'on voyait dans un temple d'Artémis près d'Olympie[3]. Il n'est question nulle part d'anciennes œuvres d'art attiques ou ioniennes qui auraient représenté le même sujet.

Les monuments connus jusqu'à présent étaient des peintures de vases, presques toutes à figures noires, des miroirs étrusques et le bas-relief du *puteal* de Madrid, imitation libre du fronton oriental du Parthénon[4]. Cette œuvre de Phidias, sculptée vers 440, est, à notre connaissance, le seul exemple d'une représentation de la naissance d'Athéna dans l'art classique : il faut la considérer comme le terme d'un développement dont le bas-relief récemment découvert marque le début[5]. On ne peut savoir à quelle époque se rapporte une sculpture vue par Pausanias sur l'Acropole d'Athènes, *Athéna sortant de la tête de Zeus*[6], ni à quelle école de statuaire elle appartenait. Le tableau décrit par Philostrate[7] est une œuvre savante qui, par son isolement même, se place en dehors de la série que nous étudions. En somme, l'importance de notre bas-relief est d'autant plus grande pour l'histoire de l'art qu'il est le seul monument en pierre de cette

1. Philodème, Περὶ εὐσεβείας, 59 (éd. Gomperz, p. 31), témoignage omis dans les *Schriftquellen* d'Overbeck.

2. Schol. Pind. *Olymp.*, VII, 66; Eurip., *Ion*, 452.

3. Strabon, VIII, 343; Athénée, VIII, 346, B, C (Overbeck, *Schriftquellen*, 382 et 383).

4. Schneider, *op. laud.*, p. 9 et suiv., pl. I.

5. Schneider, *op. laud.*, p. 8.

6. Pausanias, I, 24, 2.

7. Philostrate, *Imag.*, II, 27.

série qui nous soit parvenu, le seul qui provienne certainement de la côte asiatique et le seul qui ait été employé comme ex-voto. En outre, les ressemblances frappantes qu'il présente avec les vases peints reproduisant le même épisode, non moins que les divergences que cette comparaison permet de constater, fournissent matière à des réflexions multiples, dont nous allons soumettre quelques-unes à nos lecteurs, avec la certitude de ne point épuiser du premier coup une question qui en fait naître tant d'autres.

III

Le dernier auteur qui ait étudié, dans leur ensemble, les monuments relatifs à la naissance d'Athéna, a énuméré trente-cinq vases sur lesquels cette scène est représentée. Ces vases se divisent en quatre séries, suivant qu'Athéna est figurée sortant en armes de la tête de Zeus — que Zeus est assis, en proie aux dernières douleurs de l'enfantement — qu'Athéna nouvellement née est debout sur les genoux de son père — enfin que la déesse, déjà grande, est admise parmi les dieux de l'Olympe. Les deux premiers groupes, comprenant trente vases, doivent seuls nous occuper ici, puisqu'ils comportent seuls des rapprochements instructifs avec l'ex-voto chalcédonien.

Une première observation qui s'impose, c'est que, de ces trente vases, il n'y en a que trois à figures rouges. De ces trois, l'un, au Musée Britannique, est bien à figures rouges, mais dans le style des vases à figures noires[1]; il doit appartenir tout à fait au début du v^e siècle. Le second (autrefois dans la collection Piot, n° 8 du catalogue de Lenormant) n'a pas été publié ; le troisième, également au Musée Britannnique[2], offre le même caractère archaïque que le premier. Le second groupe de vases, celui qui correspond le plus exactement à

1. *Élite*, I, 64, 65.
2. *Élite*, I, 63.

notre bas-relief — parce qu'il représente le moment qui précède la naissance — comprend exclusivement des vases à figures noires. En résumé, le motif qui nous occupe appartient à l'art du VI^e siècle ; il est absolument inconnu de la céramique à figures rouges du beau style. Rayet a donc eu tort d'écrire que la naissance d'Athéna était un « sujet national pour les Athéniens[1] » ; bien au contraire, si l'on fait abstraction du fronton oriental du Parthénon, on peut dire que le sujet n'est pas attique du tout, du moins à partir des guerres médiques. Mais peut-on dire que cet épisode de la fable ait été familier aux Athéniens du VI^e siècle ? Nous avons déjà vu que les témoignages littéraires ne nous y inclinent pas ; les monuments de la céramique vont nous conduire à la même conclusion.

Autant qu'on peut en juger par ceux des trente vases qui ont été publiés, les scènes qui les décorent dérivent d'un modèle unique ou d'un groupe de modèles apparentés, appartenant au milieu ou plutôt au début du VI^e siècle. Il ne serait même pas impossible que ces vases fussent sortis d'un unique atelier. Presque tous, en effet, ont été exhumés à Caere et à Vulci ; presque tous sont des amphores (24 sur 30). Cet atelier était, suivant toute vraisemblance, établi à Athènes : mais les artistes qu'il occupait étaient-ils Athéniens ? Il y a de bonnes raisons d'en douter.

Constatons, avant d'aller plus loin, qu'on ne possède pas une seule représentation de la naissance d'Athéna ni dans la céramique corinthienne, ni dans la série ionienne (peut-être samienne ou milésienne) des hydries de Caere. Les recueils de MM. Wilisch et Endt permettent d'être affirmatif à cet égard, sous la réserve de découvertes ultérieures.

D'autre part, deux des vases où est figurée la naissance d'Athéna portent des inscriptions qui ne peuvent être attiques et qui nous obligent à chercher ailleurs la patrie de ceux qui les ont peints.

1. Rayet et Collignon, *Céramique grecque*, p. 102.

IV

Le premier est une amphore de Caere, conservée au Musée de Berlin[1]. Les personnages sont désignés par leurs noms, parmi lesquels on remarque les suivants : ΔBEVS (Δεύς), KΩEΛNIOS (Κυέλνιος = Κυλλήνιος). La graphie ΔBEVS pour Ζεύς a donné lieu à une singulière hypothèse qui, proposée par M. Loeschcke, a été adoptée par MM. de Wilamowitz et Wackernagel. Le peintre, a-t-on dit, avait sous les yeux un modèle corinthien, où le nom de Ζεύς était écrit ΔBVM. A quoi il suffit de répondre : 1° que de ΔBYM à ΔBEYΣ il y a loin ; 2° que le motif en question n'est pas corinthien, puisqu'il est étranger à la céramique corinthienne ; 3° que les Corinthiens disaient Ζεύς et non Δεύς[2]. En réalité, le Δ initial nous oblige à chercher une région où le Z vulgaire est remplacé par un Δ. Or, la forme Δεύς est béotienne et laconienne[3] et il paraît, d'autre part, que les Mégariens disaient μάδδα et χρήδδετε pour μάζα et χρήζετε[4], c'est-à-dire que là où le Grec d'Athènes prononçait ζ, ils faisaient entendre un double δ. Comme il ne peut être question d'un céramiste laconien en Attique, on peut choisir entre un Béotien et un Mégarien. Mais, en Béotie, le B n'a jamais que sa valeur ordinaire, de sorte que la graphie Δβευς y est impossible. En revanche, le mégarien, comme le corinthien, connaît un B = E, qui est attesté dans deux textes du VIe siècle[5], de sorte que la graphie Δβευς s'explique facilement, dans la paléographie mégarienne, par le redoublement de l'ε. — Sur le même vase de Caere on lit KΩVEΛNIOS, c'est-à-dire Κϙυέλνιος, comme épithète d'Hermès.

1. *Monumenti*, IX, 55 ; Furtwængler, *Berl. Vasen*, 1704.

2. Cf. Kretschmer, *Griech. Vaseninschriften*, p. 103.

3. Meyer, *Griech. Grammatik*, p. 256.

4. Kretschmer (*op. laud.*, p. 103), après Schneider, révoque en doute ce témoignage, conservé par les *Acharniens* d'Aristophane (v. 732, 734) ; mais le fait que les inscriptions mégariennes donnent Ζεῦξις, Ζώπυρος, etc., ne prouve rien, ces textes étant relativement récents.

5. Roberts, *Introd. to Greek epigr.*, nos 113 et 113 *a*; *C. I. G. S.*, I, 35 et 37.

Là aussi, M. Loeschcke admettait un original corinthien, où Κυλλήνιος aurait été écrit avec un *koppa* initial. Le *koppa* se trouve devant l'υ à Chalcis, à Corinthe et en Béotie[1]. Dans l'épigraphie de Mégare, on n'a pas d'exemple de cette lettre; mais comme il existe une analogie frappante entre l'alphabet de Mégare et celui de Corinthe, à savoir B = E, il n'est pas téméraire d'admettre que les Mégariens possédaient aussi le Ϙ et s'en servaient comme les Corinthiens.

L'autre vase avec la représentation de la naissance d'Athéna, dont l'inscription mérite de nous arrêter, est une amphore de la collection Campana, provenant probablement de Caere, qui est conservée au Louvre[2]. Zeus y est appelé ΙΔΕΥΣ, ce qui doit se lire Ζδεύς. Cette graphie paraît fort explicable sous le pinceau d'un Mégarien, habitué à la forme Δεύς, qui travaille à Athènes, où l'on écrit Ζεύς. Le même artiste, ou l'un de ses compagnons, écrit Κϙυλλήνιος avec un *koppa* à la suite du κ, comme aussi Δβεύς, avec un ε vulgaire à la suite de l'Ƀ archaïque = β. Nous avons déjà rappelé les deux formes mégariennes conservées par Aristophane, μάδδα et χρῄδδετε avec redoublement du δ. Qu'il s'agisse d'une habitude graphique ou d'une particularité phonétique, il est certain que les arguments qui précèdent nous fournissent tout au moins une indication sur la patrie des peintres de vases où figure la naissance d'Athéna. De l'Attique et de Corinthe, il ne peut être question; la Béotie est possible, mais semble exclue par l'emploi du B après le Δ; toutes les probabilités sont en faveur de la Mégaride, avec cette seule difficulté que la graphie ϘΥ n'y a pas encore, que je sache, été constatée.

Or, il est temps de rappeler, comme nous l'avons dit en commençant, que Mégare possédait un temple des Ilithyes et que Chalcédoine, provenance de notre bas-relief, si étroitement apparenté aux vases où figure le même sujet, était une colonie de Mégare.

1. Meyer, *Griechische Grammatik*, p. 196.
2. *Monumenti*, VI, 56, 3, 4.

V

En général, sur les vases de la seconde série, où le moment représenté est celui qui précède la naissance de la déesse, Zeus est assis entre deux Ilithyes, mais d'autres divinités assistent au spectacle : on trouve six fois Hermès, trois fois Arès, deux fois Poseidon, une fois Apollon, Latone, Aphrodite, Dionysos, Amphitrite, Hephæstos, Héraklès, deux fois un homme et deux fois une femme sans désignation précise. Mais, alors que dans le premier groupe de vases, représentant la naissance, il n'y a qu'un exemplaire (d'ailleurs inédit et mal connu) [1] où les Ilithyes soient seules auprès de Zeus, on en trouve trois dans le second groupe; dans l'un d'eux, vase de Vulci au Musée Grégorien [2], une femme est figurée sur la droite, à côté d'une des Ilithyes. Ainsi la formule abrégée, dont a fait usage l'auteur du bas-relief de Chalcédoine, n'est pas sans exemple dans la céramique et, en particulier, dans le groupe de vases où est figuré le même moment de la légende.

La différence essentielle entre les vases et le bas-relief est que, dans celui-ci, Zeus est tourné vers la gauche, alors que dans tous les vases, sans exception, il est tourné vers la droite. C'est là une singularité dont je ne saurais proposer d'explication.

Une autre différence moins importante consiste en ceci, que dans la plupart des vases les Ilithyes se contentent de lever une main ou les deux mains, ou encore de les étendre à plat dans la direction du dieu, geste qui doit faciliter la délivrance [3]; dans deux vases seulement, elles touchent le dieu ou le soutiennent, comme de véritables accoucheuses. C'est à ces deux vases — dont le plus important est celui du Louvre avec l'inscription Ζδευς — que se rattache le plus étroitement notre bas-relief.

1. *Élite*, t. I, p. 184, n. 5.
2. *Mus. Gregor.*, I, 39, 1 = 41, 1.
3. Schneider, *op. laud.*, p. 17.

Nous concluons que le sanctuaire des Ilithyes à Mégare était orné, dès le VI^e siècle, d'une série d'ex-voto, bas-reliefs et plaques en terre cuite peintes, où revenait sans cesse, avec de légères variantes, le motif du dieu assis accouchant entre deux Ilithyes qui l'assistent. L'ensemble de ces compositions similaires formait un petit trésor où les artistes locaux puisaient sans peine pour satisfaire les désirs de leur clientèle. Pendant le second tiers du VI^e siècle, quelques-uns de ces artistes vinrent travailler dans les ateliers de céramique athéniens et y introduisirent leurs motifs favoris, dont le succès ne survécut guère à l'ancienne technique. A la même époque, la colonie mégarienne de Chalcédoine, où les Ilithyes avaient aussi un temple, voyait éclore des bas-reliefs où la même scène de la naissance d'Athéna était figurée. L'intérêt du bas-relief de Chalcédoine est donc relevé par cette circonstance qu'il nous permet pour la première fois d'entrevoir, dans l'histoire de l'art grec au VI^e siècle, l'existence et l'importance d'un élément mégarien.

Apollon Opaon à Chypre[1].

Au mois d'avril 1881, la collection d'antiquités formée par M. de Bammeville fut mise en vente à l'hôtel Drouot et dispersée. Le catalogue qui parut à cette occasion[2] n'est pas accompagné de gravures et ne porte pas de nom d'auteur; il a évidemment été rédigé par un homme peu compétent et qui savait mal le grec. La provenance des objets n'est presque jamais indiquée, peut-être par la faute du possesseur qui, plus artiste qu'archéologue, ne s'était pas préoccupé de l'établir. En parcourant cette brochure, où sont décrits sommairement plus de trois cents objets, mon attention a été éveillée par la notice suivante, que je transcris textuellement. Elle figure à la page 23, sous la rubrique *Pierres calcaires*, où elle est précédée de la description d'une statuette égyptienne et suivie de celle de cinq objets chypriotes.

« 93. Tête très archaïque de femme voilée, ornée d'un large collier formé de quatre rangs de perles et de grandes boucles d'oreilles; elle a été posée sur un fût de colonne sur lequel on lit :

ΑΡΙΣΤΑΓΟΡΑΣ ΣΩΣΑΝΑΡΟΝ (*sic*) ΤΟΝ ΕΑΥΤΟΝ (*sic*) ΥΙΟΝ ΟΠΑΟΝΥ (*sic*) ΜΕΛΑΝΟΙΩ (*sic*) ΕΥΧΕΝ (*sic*).

« Le sens des derniers mots de cette légende est difficile à expliquer. Nous croyons cependant avoir exactement lu cette inscription. Haut. totale : 34 centimètres ».

1. [*Revue des Études grecques*, 1889, p. 225-233.]

2. *Catalogue d'une collection de monuments antiques.* Vases peints, marbres, pierres gravées, bronzes, terres cuites, objets du moyen âge, de la Renaissance, etc., dont la vente aux enchères publiques aura lieu Hôtel Drouot... le mercredi 20 avril 1881 et jours suivants, par le ministère de Me Delestre, commissaire priseur, assisté de MM. Rollin et Feuardent, experts. Paris, 1881. — En tête du faux titre, on lit : *Collection de M. de Bammeville.* — 62 p. in-8°, 311 nos.

Le nº 93 de la collection Bammeville a été acquis par le Musée du Louvre. Comme la notice du catalogue elle-même le fait supposer, il y avait là deux objets rapprochés arbitrairement, une tête et une colonnette. Nous ne nous occuperons plus que de celle ci, la tête étant d'un travail commun et sans importance.

M. Colonna-Ceccaldi a publié en 1874, comme provenant des *Salines* près de Larnaka[1], une inscription gravée sur une colonnette en marbre blanc qui est certainement identique à celle de la collection Bammeville :

ΑΡΙΣΤΑΓΟΡΑΣ
ΣΩΣΑΝΔΡΟΝ
ΤΟΝ ΕΑΥΤΟΥ ΥΙΟΝ
ΟΠΑΟΝΙ ΜΕΛΑΝΘΙΩ
ΕΥΧΗΝ.

Le même archéologue a donné, avec la même indication de provenance, le texte suivant, gravé sur une « petite stèle carrée en marbre rouge[2] » :

ΟΠΑΟΝΙ
ΜΕΛΑΝΘΙΩΙ
ΚΑΤΑΓΡΑΦΟΣ
ΥΠΕΡΤΟΥΥΙΟΥ
ΚΑΤΑΓΡΑΦΟΥ
ΕΥΧΗΝ LC.

M. Ceccaldi suppose que Mélanthos, un des pirates que Dionysos changea en dauphins (Ovide, *Métam.*, III, 617), fut au nombre des fondateurs grecs de Chypre, hypothèse qu'il est inutile de discuter. Des découvertes récentes vont nous permettre d'en proposer une plus vraisemblable. Disons toutefois, dès à présent, que la provenance indiquée par M. Ceccaldi est inexacte. M. di Cesnola, qui a publié de nouveau les

1. G. Colonna-Ceccaldi, *Monuments antiques de Chypre*, p. 194. Je dois cette indication à M. Clermont-Ganneau, qui m'a signalé la publication de Ceccaldi lorsque j'ai lu à l'Académie des Inscriptions la présente notice sur Apollon-Opaon.

2. Ceccaldi, *ibid.*, p. 193.

mêmes textes faisant partie de sa collection[1], dit qu'ils ont été trouvés à Palaeo-Paphos; comme on le verra, il a certainement raison et l'indication contraire de M. Ceccaldi repose sur une erreur dont il n'y a pas lieu de tenir compte.

Un membre de l'école anglaise d'archéologie à Athènes, M. Hogarth, a conduit en 1888 des fouilles près de l'emplacement de Paphos, dans les vignobles du village d'Amargetti. Le journal l'*Athenaeum* a publié sous sa signature une longue lettre relative à cette exploration[2]. M. Hogarth a découvert, avec un grand nombre de statuettes en calcaire et en terre cuite, dix bases d'ex-voto portant la même dédicace : Ὀπάονι Μελανθίῳ. Sur la draperie d'une statuette en calcaire, il a déchiffré le graffite suivant :

Lιγ' Ἀπόλωνι Μελαθίῳ Φαλίκιχος [εὐ]χ[ήν].

L'orthographe Μελαθίῳ pour Μελανθίῳ est un nouvel exemple de l'omission du N, qui est très fréquente dans l'épigraphe chypriote.

M. Hogarth a conclu des textes découverts par lui que le nom de la localité ancienne où il les a exhumés était *Melantha* ou *Melatha* et que la divinité topique de cette ville était Apollon Opaon.

Examinons à notre tour ce que peut être le dieu Ὀπάων Μελάνθιος, identifié dans l'inscription de M. Hogarth à Apollon.

Le mot ὀπάων appartient à la plus ancienne grécité; il se trouve déjà dans Homère, avec le sens de *compagnon* : Ἀντίθεον Φοίνικα, ὀπάονα πατρὸς ἑοῖο (*Iliade*, XXIII, 360). — ὀπάων Ἰδομενῆος Μηριόνης (*ibid.*, VIII, 263; X, 58)[3]. Ces exemples, auxquels on pourrait ajouter ceux que fournit Eschyle (*Choéphores*, 769; *Suppliantes*, 954), prouvent que ce mot ne signifie pas seulement *compagnon*, mais, par une extension naturelle du sens, *garde* ou *gardien*.

1. Cesnola, *Cyprus, its cities*, etc., p. 414.
2. *The Athenaeum*, 16 juin 1888, p. 769; cf. *American Journal of Archaeology*, 1888, p. 349; *Journ. Hell. Stud.*, t. IX, p. 261.
3. Voir encore *Iliade*, VII, 165; XVII, 258, 610.

Il n'y a rien d'étonnant à ce qu'une pareille épithète soit appliquée à un dieu; le latin *custos*, équivalent d'ὀπάων, est une épithète fréquente de Jupiter et l'on connaît même des inscriptions où des *dei, deae custodes* sont mentionnés sans autre désignation[1].

L'épithète d'un dieu devenant à son tour le nom d'une divinité est un fait trop connu pour qu'il soit nécessaire d'y insister; contentons-nous de rappeler que, dans l'épigraphie même de Chypre, on a déjà trouvé une déesse dite Κεραυνία, dont l'existence n'est d'ailleurs pas autrement attestée (Waddington-Le Bas, *Inscriptions d'Asie-Mineure*, Citium, nº 2739).

Même sans le témoignage de l'inscription citée plus haut, qui assimile Opaon à Apollon, nous aurions pu reconnaître, grâce à un passage de Pindare, qu'ὀπάων a été à l'origine une épithète de cette divinité.

Dans la neuvième Pythique, adressée à Télésicrate de Cyrène, vainqueur à la course armée, le poète raconte la naissance de Cyrène, fille du Pénée et de Créuse, et l'amour qu'Apollon conçut pour elle en la voyant lutter sans armes contre un lion. Le Centaure fils de Philyre, présent au combat, prédit au dieu qu'il sera l'époux de cette jeune vierge; elle mettra au jour un fils que les déesses recevront sur leurs genoux, qu'elles rendront immortel, dont elles feront un Jupiter et un Apollon, protecteur des mortels qu'il chérira, gardien des troupeaux, appelé par les uns Agreus et Nomios, par les autres Aristée.

Pyth. IX, v. 109 : Θήσονταί τέ νιν ἀθάνατον Ζῆνα | καὶ ἁγνὸν Ἀπόλλων', ἀνδράσι χάρμα φίλοις ἄγχιστον, ὀπάονα μήλων, | Ἀγρέα καὶ Νόμιον, τοῖς δ' Ἀρισταῖον καλεῖν.

Ainsi nous trouvons, dans ce passage, Aristée, fils d'Apollon et de Cyrène, mais assimilé à Apollon et à Jupiter, qualifié par Pindare de gardien des brebis, ὀπάονα μήλων.

Jusqu'à présent, les commentateurs n'ont pas attaché d'importance à cette dernière épithète; mais les inscriptions de Chypre prouvent qu'elle n'est pas de l'invention de Pindare.

1. Voir l'*Onomasticon* de De Vit, aux mots *Custos, Deae custodes, Dei custodes*.

et qu'elle devait faire partie du trésor d'épithètes traditionnelles appliquées au dieu pasteur Aristée.

Comme l'a parfaitement montré Otfried Müller[1], les légendes anciennes relatives à Aristée se répartissent en deux classes : dans la seconde, qui est la plus récente, Aristée est un mortel élevé au rang des dieux pour les bienfaits dont il a comblé les hommes; dans la première, c'est une vieille divinité agricole qui paraît avoir participé au caractère de Jupiter et à celui d'Apollon, avec lesquels elle fut identifiée plus tard. Nous avons, à cet égard, des témoignages très précis. Dans l'île de Céos, Aristée est adoré comme Ζεὺς 'Αρισταῖος[2]; Servius nous apprend qu'il est le Jupiter des Arcadiens, *apud Arcadas pro Jove colitur*[3]; l'Apollon Nomios (pasteur) des Arcadiens[4] est identique à Aristée, comme le prouve le texte de Pindare cité plus haut. C'est vers l'Arcadie surtout que nous ramène la légende d'Aristée, bien que la fable, calquée sur les migrations de son culte, l'ait fait voyager en beaucoup de lieux. Virgile l'appelle *Arcadius magister* (*Georg.*, IV, 283) et le fait vivre sur les rives du Pénée; d'autres auteurs font également de lui un Arcadien et Nonnus raconte même qu'à la tête d'une armée arcadienne il combattit avec Dionysos contre les Indiens, sous la protection d'Apollon[5]. Il y a donc tout lieu d'approuver les conclusions suivantes d'Otfried Müller : « Aristée est le dieu bienfaisant des troupeaux, des abeilles, du gibier, de la culture de l'olivier et de la vigne, des terres fécondes... c'est une très ancienne divinité de l'Arcadie, d'où les Parrhasiens transportèrent son culte dans l'île de Céos, de la Thessalie, d'où il passa à Cyrène, enfin de la Béotie, où il fut introduit dans la généalogie de Cadmus[6]. »

Si nous avons insisté sur l'origine arcadienne d'Aristée-Apollon, c'est que nous considérons son nom, 'Οπάων, comme

1. O. Müller, *Dorier*, t. I, p. 283; *Orchomenos*, p. 342.
2. Schol. Apoll. Rhod., II, 498.
3. Servius, *ad. Georg.*, I, 14.
4. Νόμιος οὗτος κέκληται παρ' 'Αρκάσιν (Clément d'Alexandrie, *Protrept.*, éd. Potter, p. 24; éd. Migne, t. I, p. 100, B.)
5. Nonnus, XXIV, 83.
6. O. Müller, *Orchomenos*, p. 342.

originaire du même pays. A l'expression de Pindare, ἐπάων μήλων, correspond exactement ce vers de Virgile[1], appliqué à une divinité tout arcadienne :

Pan, ovium custos, *tua si tibi Maenala curae*...

L'*ovium custos* était adoré, en Arcadie, sous un nom qui correspondait au latin *custos* employé isolément, comme Σώτειρα et Σωτήρ en grec pouvaient désigner des déesses et des dieux sans autre indication. Or, l'intérêt de cette remarque s'augmente par le fait que des dédicaces cypriotes à Opaon ont été découvertes tout près de Paphos, ville qui, suivant la tradition antique, avait été fondée par Agapénor, roi des Arcadiens, aussitôt après la guerre de Troie[2].

Les rapports entre Chypre et l'Arcadie sont d'ailleurs parfaitement attestés par l'analogie des dialectes, sur laquelle on a plusieurs fois insisté dans ces derniers temps[3]. La Laconie avait également pris une part importante à la colonisation hellénique de Chypre[4]. Peut-être faut-il admettre, avec MM. Deecke et Meister, que le facteur principal de cette colonisation a été une immigration de tribus péloponnésiennes avant l'invasion des Doriens, c'est-à-dire de ces « Achéens » qui, chassés plus tard de la côte orientale et méridionale du Péloponnèse, se réfugièrent dans la région montagneuse de l'Arcadie[5] et y conservèrent longtemps leurs caractères propres. En considérant ainsi les Arcadiens comme des Achéens localisés dans le Péloponnèse après la conquête dorienne, nous sommes autorisés à reconnaître dans l'île de Chypre d'autres cultes encore que celui d'Apollon Opaon qui étaient

1. Virgile, *Géorgiques*, I, v. 17.

2. Pausanias, VIII, 5, 2 ; VIII, 53, 7. Cf. Hérodote, VII, 90 : (τῶν Κυπρίων)... οἱ μὲν ἀπὸ Σαλαμῖνος καὶ Ἀθηνέων, οἱ δὲ ἀπὸ Ἀρκαδίης...

3. Voir H. Weir Smyth, *The arcado-cyprian dialect*, dans les *Transactions of the American Philological Association*, 1887 ; Bennett, dans la *Classical Review*, 1889, p. 48 ; Meister, *Die griechischen Dialekte*, t. II (1889), p. 128.

4. Cf. Strabon, XIV, p. 682 ; Lycophron, v. 586 ; Steph. Byz., 407, 10 et Meister, *Die griechischen Dialekte*, t. II, p. 126.

5. Deecke, *Berliner Philologische Wochenschrift*, 1886, p. 1324 (cf. S. Reinach, *Revue archéol.*, 1887, I, p. 83) ; le même, *Sitzungsberichte der K. pr. Akad.*, 1887, n° IX, p. 123 ; Meister, *Die griechischen Dialekte*, t. II, p. 129.

communs à cette île et au groupe ethnique représenté par les Arcadiens. Ainsi l'on a découvert, dans des inscriptions chypriotes, la mention d'un Apollon *Amyklos*, qui est sans doute originaire d'Amyclée[1], et celle d'un *Apeilôn Heleitas*, qui a été justement rapporté par M. Deecke à la ville de Hélos en Laconie, dont l'ethnique était Ἑλείτας suivant Étienne de Byzance[2]. Le même compilateur mentionne à Chypre une ville appelée *Lakedaimôn*; Strabon y nomme l'*Akhaiôn aktè*[3] et Hésychius fournit cette glose intéressante : Ἀχαιομάντεις· οἱ τὴν τῶν θεῶν ἔχοντες ἱερωσύνην ἐν Κύπρῳ. M. Deecke a également appelé l'attention sur la part importante que Chypre a prise de bonne heure dans la poésie homérique et cyclique, qui n'est que la mise en œuvre de la tradition héroïque des Achéens, et sur les nombreuses traces de la langue épique dans le dialecte chypriote[4]. A ces traces on peut ajouter aujourd'hui le mot ὀπάων, qui, comme nous l'avons vu, se rencontre plusieurs fois dans l'*Iliade*.

Reste à expliquer l'épithète *Melanthios* donnée à l'Apollon-Opaon des environs de Paphos. M. Hogarth a proposé d'y reconnaître l'ethnique d'une ville chypriote, d'ailleurs absolument inconnue, qui se serait appelé *Melantha*. Assurément, il est facile d'admettre qu'une divinité ait pris le nom de son sanctuaire : c'est ainsi que nous avons, à Chypre même, une Ἀφροδίτη Παφία, connue par de nombreux textes épigraphiques, et un Ἀπόλλων Ὑλάτας[5] qui se rapporte à la ville chypriote nommée Ὕλη ou Ὕλαι. C'est à tort qu'on a voulu identifier cette dernière divinité à l'Apollon Ἑλείτας dont il a été précédemment question. Mais on doit hésiter, pensons-nous, à admettre sans raisons très sérieuses l'existence d'une ville dont les auteurs anciens n'auraient rien dit, et l'Apollon d'Amyclée, l'Apollon d'Hélos, l'un et l'autre transférés à Chypre avec leur désignation primitive, suffisent à nous faire supposer que

1. *Dialektinschriften*, n° 59, 1, 3.
2. *Ibid.*, n° 14 *d*; *Revue archéol.*, 1887, I, p. 82.
3. Strabon XIV, p. 682.
4. *Studien* de Curtius, t. VII, p. 262.
5. Waddington-Le Bas, *Inscriptions d'Asie Mineure*, n° 2808; *Dialektinschriften*, n°s 31, 3 et 32, 2.

Melanthios n'est pas nécessairement l'ethnique d'une ville chypriote inconnue des géographes.

Nous voudrions proposer à ce sujet, mais avec réserves, une explication que semblent justifier les développements où nous sommes entré plus haut.

Il y avait en Arcadie une ville nommée *Melainai* ou *Melaineai*, ville très ancienne et qui était abandonnée à l'époque de Pausanias[1]; suivant la tradition locale, elle tirait son nom de Melaineus fils de Lycaon. D'autre part, nous connaissons en Attique, sur la frontière de ce pays et de la Béotie, un dème nommé *Melainai*, c'est-à-dire identique de forme à la ville arcadienne. Or — et c'est ici que se dessine la vraisemblance de notre hypothèse, — le héros éponyme du dème attique de *Melainai* s'appelle *Melanthos* ou *Melanthios*. Il est inutile d'entrer dans des détails sur ce héros obscur; mais nous ferons observer qu'une tradition, aussi ancienne pour le moins qu'Hellanicos, en faisait un Messénien qui, chassé de son pays par les Héraclides, vint à Athènes et y fonda une dynastie. Melanthos est au dème attique de *Melainai* comme Eleuthereus (Dionysos) au dème voisin d'Eleuthères. Héros ou dieu local à l'origine, on l'a confondu plus tard avec le Dionysos des Apaturies, nommé *Melanthidès* ou *Melanaigis*, qui était adoré sur les pentes du Cithéron[2].

Nous serions donc disposé à croire que dans la vieille ville arcadienne de *Melainai*, comme dans le dème homonyme de l'Attique, il existait un héros éponyme nommé *Melanthios*, héros qui ne serait qu'une forme locale du dieu agricole de cette région, identifié plus haut à Apollon-Opaon-Aristée. Transporté à Chypre par une émigration des Arcadiens de *Melainai*, il aura conservé son nom, dans la tradition religieuse, comme une épithète ou plutôt un synonyme ajouté au nom d'Apollon ou d'Opaon.

Nous ne voulons pas dissimuler nous-même un point faible de l'hypothèse que nous proposons. On ne peut pas dire, en effet, que Μελάνθιος soit un ethnique de Μελαιναί, comme Ἐλείτας,

1. Pausanias, VIII, 26, 8. Cf. Steph. Byz., *s. v.*
2. Voir, sur Melauthos, Toepffer, *Attische Genealogie*, 1889, p. 231.

cité plus haut, est l'ethnique d'Ἕλος. L'ethnique de Μελαιναί doit être Μελαινεύς ou Μελαινίτης, formes indiquées par Étienne de Byzance et seules connues. Aussi ne considérons-nous pas Μελάνθιος comme un ethnique, mais seulement comme le nom d'un héros protecteur de Μελαιναί. Le héros attique du bourg homonyme s'appelle Μέλανθος ou Μελάνθιος[1]. Apollon-Mélanthios ou Opaon-Melanthios n'est pas un nom propre suivi d'un ethnique, mais un nom double, comme Phoibos-Apollon, Aphroditè-Genetyllis et bien d'autres. Il en est probablement de même pour l'Apollon-Amyclos connu par une inscription de Chypre, car l'ethnique de la ville d'Amyclées est Ἀμυκλαῖος, Ἀμυκλαιεύς ou Ἀμυκλαΐτης, tandis qu'Ἀμύκλας = Ἄμυκλος est le fondateur mythique de cette ville[2]. Ces analogies nous paraissent étayer suffisamment notre hypothèse, répondre à la seule objection grave qu'elle comporte et nous autoriser à ne pas enrichir la toponymie de Chypre du nom d'une ville qui n'y a probablement pas existé.

1. Voir Toepffer, *Attische Genealogie*, p. 231, note 2.

2. Pour le héros éponyme d'Amyclées, les auteurs ne donnent que la forme Ἀμύκλας; mais le doublet Ἄμυκλος se trouve dans Diogène Laërce, III, 1, 31.

La déesse Aphaia à Égine[1]

Depuis que Spon et Wheler, au XVII^e siècle, découvrirent, au nord-est de l'île d'Égine, le temple dorique dont les frontons ornent aujourd'hui la Glyptothèque de Munich, la date de la construction de cet édifice et le nom de la divinité à laquelle il était consacré ont donné lieu, entre archéologues, à des controverses qu'on peut considérer désormais comme terminées.

Les savants du commencement du XIX^e siècle, frappés de l'archaïsme des formes architectoniques et des sculptures, ont eu la tendance de trop vieillir le temple d'Égine. Leake, d'accord avec Cockerell, le déclare antérieur à l'an 600; Ross pense qu'il est peut-être plus ancien que le début de l'ère des olympiades (776) et qu'en tous les cas il ne saurait être postérieur à la trentième (650). Welcker et d'autres en placent la construction avant 519, date où Hérodote parle incidemment d'un sanctuaire d'Athéna à Égine. Bursian propose de l'attribuer à la soixante-dixième olympiade (496), peu avant le début des guerres médiques[2]. Cependant Otfried Müller, dès 1817, avait justement reconnu dans les sculptures des frontons une allusion à la défaite des Perses à Salamine, à laquelle les Éginètes, déclarés à cette occasion les plus valeureux des Grecs, prirent, comme on sait, une part mémorable. Il attribuait, en conséquence, la décoration du temple aux années qui suivirent la retraite de Xerxès (480). Cette opinion a prévalu à peu près sans conteste; c'est celle qu'adopta M. Furtwaengler dans le dernier catalogue raisonné de la Glyptothèque de Munich.

1. [*Comptes-Rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1901, p. 524-538.]

2. Voir Bursian, *Griechische Kunst*, dans l'*Allgemeine Enkyklopædie* d'Ersch et Gruber, p. 400-401.

La question du vocable divin sous lequel était placé le temple n'a été éclaircie qu'au mois de juin 1901; il n'est pas sans intérêt de rappeler les phases par lesquelles cette controverse a passé.

Autrefois, sur l'autorité de Spon, on pensait que le temple en question était celui de Zeus Panhellénien, couronnant la montagne du même nom où Pausanias signale, mais d'un mot seulement, un sanctuaire de Zeus. C'est encore la désignation qu'adopta Charles Garnier en 1854, dans la restauration bien connue du temple d'Égine qu'il exécuta comme pensionnaire de la villa Médicis.

On s'aperçut, cependant, qu'un texte formel de Théophraste s'opposait à cette identification. En effet, dans le traité *Des signes de tempête*[1], ce savant assure que c'est un indice de pluie lorsque les nuages s'assemblent sur Zeus Hellanios à Égine. Or, cela implique que Zeus Hellanios était un des sommets les plus élevés de l'île, de ceux que l'on pouvait apercevoir de très loin. Tel n'est pas le cas de la colline, haute de 190 mètres seulement, où sont situées les ruines du temple; le seul point de l'île qui puisse être désigné par le passage de Théophraste et auquel s'attache encore, tant à Égine qu'à Mégare et à Athènes sur le continent, une croyance analogue, est la cime de 531 mètres d'altitude qui porte aujourd'hui le nom de la montagne par excellence, *Oros*, et que surmonte une chapelle de Saint-Élie. Il y a, en cet endroit, des restes de murs et de vieux blocs taillés, qui ont été utilisés pour la construction de la chapelle. Du reste, on n'y a jamais fait de fouilles et l'on ignore si le temple de Zeus Panhellénien était un édifice de quelque importance[2].

Zeus écarté, on songea naturellement à Athéna. Il y avait, pour cela, trois motifs d'inégale valeur. En premier lieu, un texte d'Hérodote, auquel j'ai déjà fait allussion, mentionne un sanctuaire d'Athéna à Égine en 519; comme Hérodote ne dit pas où il était situé, son témoignage, sur ce point, n'offre guère d'importance. Le second argument, très digne

1. Théophraste, *De signis*, I, 24.
2. Cf. Frazer, *Pausanias*, t. III, p. 265-266.

d'attention, se fondait sur ce fait que dans les deux frontons du temple d'Égine l'image d'Athéna occupait le centre. Enfin, on en alléguait un troisième qui, aux yeux de la plupart des archéologues, semblait trancher la question. On rapportait, sur l'autorité de Ross, qu'au village de Bilikada, à un quart d'heure environ vers l'ouest du temple, il existait une inscription marquant la limite du domaine d'Athéna, ΗΟΡΟΣ ΤΕΜΕΝΟΣ ΑΘΕΝΑΙΑΣ. Cette assertion a été encore répétée par M. Frazer dans son grand commentaire de Pausanias, publié en 1898[1]. Mais, dès 1873, Lolling avait établi qu'elle est inexacte[2]. A son tour, en 1889, M. Wolters a montré que l'on possède deux inscriptions identiques, dont l'une, celle que Ross a copiée, est à plus d'une heure de marche du temple, et dont l'autre, découverte plus récemment, en est à une heure et demie au moins[3]. Ainsi, non seulement ces inscriptions n'établissent pas la désignation proposée, mais elles la rendent à peu près inadmissible, car on ne conçoit pas comment deux bornes du territoire sacré d'Athéna auraient pu être transportées à une telle distance de son temple, dans une île où les beaux blocs de marbre taillé ne sont pas rares.

M. Furtwaengler, dans son catalogue de la Glyptothèque, publié en 1900, proposa une autre hypothèse. Les textes et les inscriptions nous font connaître, dans l'île d'Égine, l'existence de treize temples ou sanctuaires, ceux d'Apollon, d'Artémis, de Dionysos, d'Hécate et de Déméter Thesmophore dans la ville même, ceux de Damia et Auxesia, d'Héraklès, d'Athéna, d'Aphaia, de Zeus, d'Apollon Delphinios et de Poseidon dans le reste de l'île[4]. De ces derniers, il fallait éliminer d'abord ceux de Zeus, de Damia et Auxesia, d'Apollon et de Poseidon, dont la position est à peu près fixée et ne concorde nullement avec celle du temple anonyme ; restaient, comme titulaires possibles, Héraklès et Aphaia. Le temple d'Héraklès à Égine est mentionné par Xénophon[5], celui de

1. Frazer, *Pausanias*, t. III, p. 269.
2. Lolling, *Archaeol. Zeit.*, 1873, p. 58.
3. Wolters, *Athen. Mittheil.*, 1889, p. 115.
4. Voir Bursian, *Geogr. von Griechenland*, t. II, p. 83, 86.
5. Xénoph., *Hellén.*, VI, 1, 10.

l'obscure Aphaia par Pausanias. M. Furtwaengler se prononça pour Héraklès et crut que le temple, dit autrefois de Zeus ou d'Athéna, était un Hérakléion. Il y avait à cela, il vrai, une difficulté. De la statue en or et en ivoire qui ornait la cella de ce temple, on a trouvé un œil long de 0,148. Or, cette dimension implique, pour une figure debout, une hauteur de 6m,61 ; une pareille statue n'aurait pu être placée sur un piédestal dans la cella, élevée de 7m,60 seulement. Cockerell et Garnier, qui ont déjà fait ce calcul, en avaient conclu que la statue de la cella était assise, s'élevant à une hauteur d'environ 5m,10, ce qui permettait de lui attribuer un piédestal d'un mètre. L'attitude assise convient à une statue de Zeus ou d'Athéna, mais beaucoup moins, bien qu'il en existe quelques exemples, à une statue d'Héraklès. M. Furtwaengler écartait la difficulté en rappelant l'Héraklès assis du palais Altemps à Rome[1], qui remonte peut-être à un original de Myron; mais cet unique exemple d'un Héraklès assis *archaïque* ne constituait qu'une faible réponse à l'objection[2].

Il y avait, du reste, à toutes les hypothèses proposées, une objection plus grave encore, dont on s'étonne aujourd'hui que si peu de gens se soient doutés. Le dernier éditeur et commentateur de Pausanias, M. Frazer, écrivait en 1898 : « Le plus remarquable de beaucoup des monuments de l'antiquité à Égine n'a pas été mentionné par Pausanias ». Il s'agit, bien entendu, du prétendu temple d'Athéna. Or, une pareille omission est de celles qu'on ne devrait attribuer à un auteur que lorsqu'il s'en est évidemment rendu coupable ; en accusant Pausanias d'une ignorance ou d'une distraction aussi forte, sans en pouvoir alléguer de preuve certaine, on affaiblissait toute hypothèse, si vraisemblable qu'elle pût paraître, puisqu'on la fondait sur une autre qui ne l'était pas.

Il résulte de ce qui précède qu'un archéologue avisé, raisonnant avec rigueur, aurait pu, depuis plus de dix ans, pressentir et même affirmer ce qu'une découverte vient de nous apprendre : que le temple dont les frontons sont à

1. Clarac, *Musée*, 802 F, 1988 *a* (*Rép.*, I, 475, 5).
2. Cf. Furtwaengler, *Beschreibung der Glyptotek*, p. 84, 86.

Munich était celui de la déesse Aphaia. D'une part, en effet, parmi les quatres sanctuaires énumérés par Pausanias dans l'intérieur d'Egine, celui-là seul n'avait pas été identifié (car l'hypothèse qui plaçait le sanctuaire d'Aphaia sur la pente septentrionale du mont Oros, près de la chapelle d'Hagios Asomatos, ne reposait sur aucune donnée positive[1]); d'autre part, comme je l'ai montré, en prenant la liste complète des treize sanctuaires connus à Égine et en éliminant en dernier lieu celui d'Héraklès à cause de l'attitude assise de la statue, il ne restait plus que le nom d'Aphaia pour le grand temple situé au sud-est de l'île. Ces déductions, une fois la lumière faite, ne présentent plus qu'un intérêt secondaire; il n'en est pas moins nécessaire de les exposer, ne fût-ce que pour répondre d'avance à certains doutes que la découverte du mois de juin 1901 pourrait encore soulever.

Tout le monde sait que les frontons d'Égine ont été exhumés au mois de mai 1811 par l'architecte anglais Cockerell, en compagnie de ses amis Foster, Haller et Linkh. Les recherches ne durèrent que seize jours et furent conduites avec quelque précipitation, le but de l'exploration étant plutôt commercial que scientifique. Les statues découvertes furent transportées dans l'île de Zante, puis à Malte, où Wagner, chargé d'affaires de Louis, prince héritier de Bavière, les acquit, en janvier 1813, au prix de 70.000 florins. En 1815, elles furent amenées à Rome et restaurées sous la direction de Thorwaldsen; en 1828 seulement, elles prirent le chemin de Munich. On suivit, pour leur installation, les arrangements proposés par Cockerell et, pendant de longues années, la science les accepta comme définitifs. En 1873, un savant russe, Adrien Prachov, eut le mérite d'exprimer des doutes qui provoquèrent, en 1878, l'important travail de critique de Konrad Lange. A son tour, en 1900, M. Furtwaengler reconnut, à la suite de MM. Prachov et Lange, que Thorwaldsen avait laissé sans emploi de nombreux fragments des frontons et que ceux-ci comprenaient beaucoup plus de figurés que ne

1. Frazer, *Pausanias*, t. III, p. 265.

l'avait pensé Cockerell. Mais, avant de reprendre la question dans son ensemble, il était nécessaire de compléter sur place, par des fouilles, la collection des fragments des frontons, qui n'avaient certainement pas été tous recueillis. Cela était d'autant plus aisé que tous les terrains à l'entour du temple d'Égine appartiennent à la Société archéologique d'Athènes, qui s'empressa de les mettre à la disposition du prince régent bavarois.

Au mois de mai 1901, les fouilles commencèrent sous la direction de M Furtwaengler, directeur de la Glyptothèque, assisté de MM. H. Thiersch et P. Herrmann. Elles furent récompensées par des découvertes très intéressantes. D'une part, dans le terrain déjà exploré par Cockerell, on recueillit une quantité de petits objets votifs, de l'époque mycénienne, de celle du style géométrique, de l'époque grecque archaïque, attestant en ce lieu la continuité d'un culte remontant bien au delà de l'invasion dorienne; d'autre part, dans les ruines d'un Propylée voisin signalé d'abord par Blouet, l'architecte de l'expédition française de Morée, on découvrit deux têtes admirablement conservées et des fragments assez considérables des frontons. D'autres petits morceaux des frontons furent exhumés des déblais entassés par Cockerell le long de la façade orientale; enfin, au sud du Propylée, les fouilles donnèrent des statuettes archaïques en terre cuite, au type d'Aphrodite tenant une colombe, des déesses Kourotrophes et un grand nombre de petites lampes[1].

Au moment où M. Furtwaengler dut quitter Égine, abandonnant la direction des travaux à M. Thiersch, on n'avait encore rencontré qu'une seule inscription, dédicace incisée sur un vase; malheureusement, le nom de la divinité à laquelle était faite cette dédicace est perdu; le problème de l'attribution du temple restait à résoudre. J'écrivais le 11 mai 1901 dans la *Chronique des Arts*, en rendant compte des fouilles de M. Furtwaengler : « On ignore encore, à l'instant où j'écris ces lignes,

1. Voir *Berliner Philologische Wochenschrift*, 1901, p. 572 et *Chronique des arts*, 1901, p. 148.

sous le vocable de quel Olympien était placé le temple d'Égine. Il est à présumer qu'on ne l'ignorera plus longtemps. »

Cette espérance a été vérifiée. Le 20 juin 1901, M. Thiersch découvrit un beau bloc en calcaire portant une inscription archaïque antérieure à l'an 500 avant J.-C.[1]. Cette inscription relate que sous le sacerdoce de tel prêtre fut construit le sanctuaire, ou plutôt la maison (οἶκος) d'Aphaia; il y est aussi question de l'autel de la déesse et de l'*ivoire*, c'est-à-dire de la statue chryséléphantine qui fut vouée dans le temple. Évidemment, ce texte se rapporte à un édifice antérieur aux guerres médiques; mais à Égine, comme sur tant d'autres points de la Grèce, on célébra le triomphe de l'Hellade sur l'Asie en construisant, pour les dieux qui l'avaient assuré, des édifices plus dignes de leur majesté, comme de la richesse et de la puissance accrues des vainqueurs. Peut-être, toutefois, l'ancienne idole en ivoire fut-elle conservée et placée dans le nouveau temple, élevé vers 480-475 et orné de frontons rappelant la part prise par les Éginètes à la glorieuse journée de Salamine.

Tout cela est clair; mais le nom de la divinité nouvelle ne l'est pas. Je vais rappeler les quelques témoignages qui la concernent, en commençant par celui de Pausanias :

« A Égine, dit-il[2], quand on va vers la montagne de Zeus Panhellénien, il y a un sanctuaire d'Aphaia, sur laquelle Pindare composa un poème pour les Éginètes. Les Crétois disent (car sa légende est d'origine crétoise) que Carmanor, qui purifia Apollon meurtrier de Python, avait un fils nommé Euboulos, dont la fille, Carmé, devint mère de Britomartis par Zeus. Britomartis aimait la chasse et la course et était très chère à Artémis. Minos s'éprit d'elle, mais elle lui échappa et, en courant, tomba dans certains filets qui étaient

1. Furtwaengler, dans la *Beilage zur Allgemeinen Zeitung* de Munich, n° 149, 3 juillet 1901. L'inscription a paru depuis dans la *Berl. Philol. Wochenschrift* du 3 août 1901, p. 1002; elle se lit ainsi :

[Κλ;]εοιτα ιαρεος εοντος ταφαιαι *hοιqος*
[εποι]εθε ο βομος χολεφας ποτεποεθε
. . . . . . [π]ερι[ε]ποιεθε (;) . . . . . .

2. Pausanias, II, 30, 3.

tendus sur le rivage. Artémis l'éleva au rang d'une déesse et elle est honorée non seulement par les Crétois, mais par les Éginètes, qui disent que Britomartis apparut dans leur île. Son surnom est Aphaia à Égine et Dictynna (la déesse aux filets) en Crète. »

Dans ce passage, on peut trouver singulier que Pausanias place le temple d'Aphaia sur la route du Panhellénion (πρὸς τὸ ὄρος τοῦ Πανελληνίου Διὸς ἰοῦσιν), alors que la ville d'Égine est à l'ouest de l'île, le Panhellénion au nord-est et le temple d'Aphaia au sud-est. Mais, comme on l'a déjà fait remarquer, Pausanias ne parle pas ici en géographe : il songe avant tout aux touristes qui, dans l'antiquité comme aujourd'hui, partaient de la ville d'Égine pour visiter le temple d'Aphaia d'abord et ensuite seulement le Panhellénion, qui marquait le terme de leur excursion dans l'île.

Il est aussi question d'Aphaia dans un mythographe du temps des Antonins, Antoninus Liberalis, dont l'ouvrage sur les métamorphoses paraît fondé en grande partie sur celui de l'Alexandrin Nicandre. « Carmé, dit-il, était fille de Phœnix, fils lui-même d'Agénor et de Cassiopeia, fille d'Arabios. De cette Carmé Zeus eut une fille, Britomartis, qui fuyait le commerce des hommes et s'était vouée à une virginité perpétuelle. De Phénicie elle vint d'abord à Argos, auprès des filles d'Erasinos... Puis elle se rendit à Céphallénie, dont les habitants l'honorent sous le nom de Laphria. Ensuite, elle alla en Crète et y enflamma d'amour Minos, qui la poursuivit. Elle se réfugia auprès de pêcheurs qui la cachèrent sous leurs filets. C'est pourquoi les Crétois l'appellent Dictynna et lui rendent un culte. Ayant échappé à Minos, Britomartis gagna Égine sur la barque du pêcheur Andromédès. Cet homme, à son tour, voulu lui faire violence; sur quoi, abandonnant la barque, elle se réfugia dans un bois, où est maintenant son temple, et y disparut; les habitants lui donnèrent le nom d'Aphaia. Dans l'enceinte sacrée d'Artémis, le lieu où elle était devenue invisible (ἀφανής) fut consacré par les Éginètes, qui lui rendirent des honneurs comme à une divinité [1]. »

1. Anton. Lib., *Metam.*, c. XL. Le texte de la dernière phrase est altéré.

Dans le *Ciris* de Virgile, Carmé, nourrice de Scylla, qui est éprise de Minos et veut trahir son propre père pour servir son amour, exhale ses plaintes contre Minos, dont elle a déjà eu jadis à souffrir ; car la fille qu'elle avait eue de Zeus, Britomartis, a été victime de la passion du roi de Crète : « Plût au ciel, dit-elle, qu'uniquement chère à la rapide Diane tu te fusses abstenue, ô vierge, des plaisirs virils de la chasse!... Jamais, fuyant les ardeurs de Minos, tu ne te serais jetée à bas d'une haute montagne ; d'autres disent que tu survécus à cette chute et t'attribuent les honneurs qu'on rend à la vierge Aphaea ; d'autres, pour que tu fusses plus célèbre, ont appelé la lune Dictynna d'après ton nom. Je veux bien y croire, mais pour moi, ma fille, tu es morte. Je ne te reverrai plus volant sur les sommets d'une montagne au milieu de tes chiens d'Hyrcanie et d'une troupe de bêtes fauves; je ne te serrerai plus dans mes bras à ton retour[1]. »

Le quatrième texte où il est question d'Aphaia est une ligne du lexique d'Hésychius qui ne nous apprend rien de nouveau : le compilateur se contente de l'identifier à Dictynna et à Artémis.

Les relations très anciennes qui sont attestées entre la Crète et Égine[2] expliquent qu'une nymphe crétoise, Britomartis (c'est-à-dire, d'après Solin, la « douce vierge »), surnommée Dictynna peut-être à cause du lieu de son culte, Dictys[3], ait pu être identifiée à une héroïne éginète dont la légende offrait des caractères analogues. Cette légende, abstraction faite des embellissements et des déductions étymologiques (comme l'histoire de la chute dans les filets, δίκτυα), peut se résumer en deux traits essentiels : la fuite et la chute. Or, ces traits se retrouvent non seulement dans plusieurs personnages secondaires de la mythologie grecque[4], mais dans la mythologie germanique et ailleurs encore; on peut citer bien des phénomènes naturels — soleil et lune déclinant, brouillards chassés

1. *Ciris*, 297-309.
2. Hérodote, III, 59; Strabon, p. 376.
3. Cf. Rapp, dans le *Lexicon* de Roscher, t. I, p. 822.
4. Ino Leucothéa, Hémithéa.

par le vent et semblant tomber dans la mer du haut d'un promontoire — qui sont propres à en suggérer l'idée. Nous ne devons pas oublier, d'autre part, certains actes rituels qui se présentent dans les religions des peuples les plus divers et qui consistent à précipiter dans l'eau un être vivant ou un simulacre d'être vivant, afin d'obtenir, par une sorte de magie sympathique, une chute de pluie. Lorsque les Romains, à la fête des *Argei*, jetaient des mannequins dans le Tibre, ils obéissaient inconsciemment à la même superstition préhistorique que les Malais actuels, qui croient provoquer de bienfaisantes averses en noyant à moitié un chat sous le contenu d'une grande jarre d'eau[1]. Je suis d'autant plus disposé à chercher un *rain-charm* à l'origine de la conception de Britomartis-Aphaia qu'une légende d'Égine nous montre Éaque fondant dans l'île le culte de Zeus pour obtenir la fin d'une sécheresse[2]. La haute antiquité et le caractère primitif des cultes d'Égine sont encore attestés par la tradition qui fait d'Éaque le roi des Myrmidons, fourmis transformées en hommes par Zeus. La preuve, d'ailleurs, que le culte d'Aphaia, loin d'être venu de Crète à Égine à l'époque historique, par l'effet de relations commerciales, appartient à une époque très reculée, c'est la découverte récente, sur l'emplacement de son temple, de pierres gravées de style mycénien.

Toutefois, en l'absence de toute information sur les rites du culte d'Aphaia, nous ne pouvons risquer que des conjectures très vagues sur la vraie nature de cette déesse. Le nom lui-même est difficile à expliquer : personne ne voudra plus croire, avec les anciens, qu'il soit en relation avec ἀφανής (*celle qui disparaît*) ni, avec M. Schreiber, y reconnaître une formation parallèle à celle d'ἀφήτωρ (*celui qui décoche des flèches*), épithète attribuée à Apollon[3]. Il est possible que le nom d'Aphaia appartienne à une mythologie pré-dorienne,

1. Skeat, *Malay Magic* (Londres, 1900), p. 108. Il y a beaucoup d'exemples analogues ; cf. Mannhardt, *Wald- und Feldkulte*, p. 264. Pourrait-on rapprocher l'Aphaia éginétique de la mythique Sapho, qui se précipite aussi dans la mer du haut d'un rocher ?

2. Pausanias, II, 29, 6 ; Isocrate, IX, 14, 15.

3. Schreiber, *ap.* Roscher, *Lexicon*, t. I, p. 583.

dont les vocables ne peuvent être expliqués par la langue grecque, du moins par celle qui nous est connue depuis l'époque relativement récente où la tradition des poèmes homériques a été fixée.

Pausanias nous apprend, d'autre part, qu'Hécate est la divinité principale des Éginètes, Or, Hécate, souvent accompagnée de chiens, est assimilée à la chasseresse Artémis comme Aphaia[1], identifiée elle-même à Britomartis, qui, dans son sanctuaire de Crète, était entourée de chiens que l'on nourrissait en son honneur[2]. Il y a donc lieu de croire qu'elle est l'héritière d'une vieille divinité éginétique ou plutôt égéenne, d'un caractère nocturne et infernal, peut-être aussi dans une certaine relation avec l'espèce canine. Le fait que son nom suggère celui de la lumière, φάος, précédé d'un α privatif, n'autorise pas à l'expliquer par ces mots; mais on peut faire observer que le héros principal des Éginètes, Éaque, présente lui-même un caractère funéraire et nocturne, puisque sa tombe était l'objet d'un culte à Égine et que la mythologie posthomérique a fait de lui un juge des Enfers.

Éaque, suivant la légende locale, était grand-père d'Ajax et d'Achille. Une tradition, rapportée par Pindare seulement[3], le fait participer, avec Apollon et Poseidon, à la construction des murs de Troie. Dès 1817, Hirt a reconnu que les sujets représentés sur les frontons du temple d'Égine rappelaient à la fois la gloire récente des Éginètes et celle des Éacides, leurs maîtres, dans le premier duel de la Grèce avec l'Asie. Mais pourquoi choisit-on, pour recevoir ce somptueux décor, la vieille demeure d'Aphaia? Sans doute, elle était fille de Zeus et, par suite, demi-sœur d'Éaque, fils lui-même de Zeus et d'Égine; mais cette parenté n'explique pas encore pourquoi les exploits des Éacides ornèrent, après la victoire de Salamine, le temple placé sous le vocable d'Aphaia. Le mot de l'égnime nous serait certainement donné si nous avions con-

1. C'est l'Ἄρτεμις Αἰγιναία dont le culte est signalé à Sparte par Pausanias, II, 14, 2.
2. Philostrate, *Vita Apoll.*, VIII, 30.
3. Pindare, *Olymp.*, VIII, 30.

servé le poème de Pindare sur Aphaia, dont il est question dans Pausanias; malheureusement, il n'en existe pas le moindre fragment.

Les plus anciennes œuvres connues de Pindare se placent en l'an 494[1]. Dans d'autres poèmes de sa jeunesse, notamment dans la sixième *Isthmique*, il témoigne d'un intérêt particulier pour l'île d'Égine, en célébrant Théba et Aigina, les deux filles d'Asopos, aimées de Zeus. M. Furtwaengler a pu supposer, non sans vraisemblance, que le poème perdu de Pindare sur Aphaia fut motivé par la réédification du temple, travail qui peut avoir commencé entre la première et la seconde guerre médique, mais qui n'a dû être achevé qu'après 480 par la mise en place des frontons.

Bien que, dans les œuvres qui nous sont parvenues, Pindare ait souvent célébré Égine et particulièrement les exploits des Éacides, le nom d'Aphaia ne s'y rencontre jamais. Assurément il n'en serait pas ainsi si, dans les vieilles traditions éginétiques, cette déesse avait joué un grand rôle, si quelque légende, par exemple, l'avait étroitement associée aux Éacides. Je suis disposé à conclure de là que le culte d'Aphaia fut ranimé, à l'époque des guerres médiques, par quelque événement d'ordre religieux — prodige ou oracle — dont aucun souvenir précis ne s'est conservé. Peut-être est-il permis de hasarder une supposition à cet égard. Avant la bataille de Salamine, les Grecs avaient envoyé un vaisseau à Égine pour en rapporter les images des Éacides. Ce navire arriva au moment où l'action allait s'engager. « Les Éginètes, dit Hérodote[2], prétendent que le vaisseau envoyé vers les Éacides donna le premier. *On dit aussi qu'un fantôme apparut aux Grecs sous la forme d'une femme* et que, d'une voix assez forte pour être entendue de toute la flotte, il les anima après leur avoir adressé d'abord des reproches. » Cette femme mystérieuse qui fait entendre sa voix tout auprès du vaisseau portant les héros d'Égine et qui, poussant les Grecs au combat, décide de la victoire, aurait-elle été, par la tradition éginé-

1. Voir Christ, *Gesch. der Griech. Litteratur*, 2e éd., p. 142, note 7.
2. Hérodote, VIII, 84.

tique[1], identifiée à la vierge Aphaia? Cette conjecture rendrait fort bien compte du choix des scènes représentées sur les frontons du temple d'Aphaia, symboles de la réconciliation et de la coopération d'Athènes et d'Égine dans l'œuvre du salut commun des Grecs.

Tant qu'un hasard heureux n'aura pas fait retrouver le poème de Pindare, d'autres hypothèses encore pourront trouver créance, sans qu'aucune puisse prétendre s'imposer à la critique. Aussi bien, la découverte épigraphique qui vient de rendre son état civil au temple d'Égine est-elle, pour les érudits, une leçon de prudence : elle nous enseigne une fois de plus combien notre connaissance des mythologies locales est fragmentaire et de quelle importance y ont joui certaines figures dont nous n'avons guère retenu que le nom. Sortie du domaine des lexiques pour entrer triomphalement dans l'histoire de l'art, Aphaia sera désormais une de ces figures énigmatiques dont l'explication complète ne peut être attendue que de l'avenir[2].

1. Hérodote atteste, dans le passage cité, qu'il existait, de la bataille de Salamine, une version éginétique différant de la version athénienne.

2. [Depuis que ce travail a été lu à l'Académie, M. Furtwaengler et d'autres savants ont donné leur adhésion à l'hypothèse qui est proposée à la dernière page. — 1905.]

L'Hécate de Ménestrate

Malgré les nombreux travaux dont ils ont été l'objet, les livres de Pline l'Ancien sur l'histoire de l'art sont encore une mine de renseignements dont l'importance n'a pas toujours été appréciée. En général, les archéologues qui ont abordé ces pages difficiles se sont surtout préoccupés de déterminer les sources du compilateur et d'identifier, grâce aux répliques et aux imitations de nos musées, les œuvres d'art dont il fait mention. L'interprétation archéologique du texte est restée, sur beaucoup de points, en souffrance; je crois pouvoir en alléguer un nouvel exemple.

Il s'agit d'une phrase du livre XXXVI, chapitre xxxii (éd. Jan, t. V, p. 110). Pline vient de parler du Mausolée d'Halicarnasse et d'une Diane de Timothée, un des sculpteurs du Mausolée, qui avait été transportée à Rome dans le temple d'Apollon sur le Palatin. Il ajoute : *In magna admiratione est Hercules Menestrati et Hecate Ephesi in templo Dianae post aedem, in cujus contemplatione admonent aeditui parcere oculis, tanta marmoris radiatio est.* Puis il mentionne les Grâces de Socrate aux Propylées d'Athènes et la vieille femme ivre de Myron à Smyrne.

Littré a traduit comme il suit la phrase dont nous avons donné le texte : « On admire encore beaucoup un Hercule de Ménestrate et une Hécate, placée, à Éphèse, dans le temple de Diane, derrière le sanctuaire. Les gardiens du temple recommandent aux curieux de prendre garde à leurs yeux en la regardant, tant est grand le rayonnement du marbre. »

1. [*Revue archéologique*, 1901, I, p. 82-93. Une esquisse de ce mémoire a été lue à l'Académie des Inscriptions en 1896 (*Comptes rendus*, p. 80); il y est fait allusion dans l'édition des livres de Pline relatifs à l'histoire de l'art par Mmes Jex-Blake et Sellers (*The elder Pliny's chapters*, etc., p. 204, note 2).]

« Dans le temple de Diane, derrière le sanctuaire » est l'interprétation littérale, qui a été contestée par Brunn et par Overbeck. Ces auteurs ont rapproché du texte de Pline un passage de Strabon sur le temple d'Éphèse, passage où Strabon cite Artémidore[1]. La phrase du géographe grec est très embrouillée et le texte en est certainement altéré sur un point; en voici les parties principales :

Μετὰ δὲ τὴν τοῦ νεὼ συντέλειαν, ὅν φησιν ('Αρτεμίδωρος) εἶναι Χειροκράτους ἔργον (suit une longue parenthèse de plusieurs lignes sur ce Chirocrate ou Dinocrate), μετὰ δ' οὖν τὸν νεὼν τὸ τῶν ἄλλων ἀναθημάτων πλῆθος εὑρέσθαι τῇ ἐκτιμήσει τῶν δημιουργῶν, τὸν δὲ δὴ βωμὸν εἶναι τῶν Πραξιτέλους ἔργων ἅπαντα σχεδόν τι πλήρη.

Arrêtons-nous un instant ici. Strabon dit, citant Artémidore, qu'après l'achèvement du temple — μετὰ δὲ τὴν τοῦ νεὼ συντέλειαν, repris sous la forme de μετὰ δ' οὖν τὸν νεὼν après la clôture de la parenthèse — les Éphésiens se procurèrent les objets d'art qui devaient l'orner grâce à la bienveillance (?) des artistes; c'est ainsi que l'autel principal se trouva décoré d'œuvres de Praxitèle.

Rien n'est plus clair, sauf les mots τῇ ἐκτιμήσει τῶν δημιουργῶν, qui n'ont pas de rapport avec notre sujet et sur lesquels nous n'insisterons pas. Mais ce qui est bien évident, c'est que μετὰ δ' οὖν τὸν νεών, reprenant une phrase commencée par μετὰ δὲ τὴν τοῦ νεὼ συντέλειαν, signifie « après la construction du temple » et non autre chose.

Or, Strabon écrit tout de suite après : Ἡμῖν δ' ἐδείκνυντο καὶ τῶν Θράσωνός τινα, οὗπερ καὶ τὸ Ἑκατήσιον ἐστι καὶ ἡ κρήνη Πηνελόπη καὶ ἡ πρεσβῦτις ἡ Εὐρύκλεια.

Ici le texte est altéré. Strabon dit qu'il a vu des œuvres de Thrason, l'auteur de l'Hécatésion, de la Source et d'un groupe de Pénélope et de la vieille Euryclée. Κρήνη ne se comprend guère; on peut bien supposer, comme on l'a fait, une fontaine, une source ornée de statues voisine d'une chapelle d'Hécate, mais il manque certainement quelque chose entre κρήνη et Πηνελόπη. La discussion de cette difficulté nous entraî-

1. Strabon, XIV, p. 641; trad. Tardieu, t. III, p. 112.

nerait trop loin[1] ; tout ce que nous devons retenir, c'est que Strabon vit à Éphèse des œuvres d'un sculpteur Thrason, qui était aussi l'auteur d'un Hécatésion.

Brunn, dans son Histoire des artistes[2], a été frappé de cette mention d'un Hécatésion à Éphèse, rapprochée du passage de Pline sur l'Hécate de Ménestrate dans la même ville, *in templo Dianae post aedem*. Ayant mal compris ou lu trop vite le texte de Strabon, il a fait observer que le géographe place aussi l'Hécatésion de Thrason derrière le temple, μετὰ τὸν νεών ; que, par suite, Pline ne peut avoir parlé de l'opisthodome du temple d'Artémis à Éphèse, mais d'une chapelle ou d'un sanctuaire d'Hécate construit derrière le grand temple. « L'expression *post aedem*, dit-il, a été autrefois comprise par Sillig comme s'appliquant à l'opisthodome du temple. Mais elle concorde parfaitement avec le grec μετὰ τὸν νεών, que Strabon emploie pour désigner la localité où se trouvait l'Hécatésion de Thrason. Évidemment, c'est là qu'était exposée l'Hécate de Ménestrate. ».

Tout cela repose sur un contre-sens. Je crois avoir assez montré que μετὰ τὸν νεών, dans Strabon, ne signifie nullement « derrière le temple », mais « après l'achèvement du temple ». L'erreur de Brunn a été répétée par Overbeck[3] et ne paraît pas avoir été rectifiée depuis.

Urlichs s'est demandé[4] si le passage de Pline attribuait formellement une Hécate à Ménestrate et il a pensé qu'il n'en était rien. En effet, si l'on s'en tient à la lettre du texte, il s'agit d'un Hercule de Ménestrate, placé on ne sait où, et d'une Hécate qu'on admirait à Éphèse. Il a conclu que l'Hécate n'était autre que celle de Thrason dont parle Strabon. Cette manière de voir serait très admissible si l'on insérait le nom de Thrason dans la phrase latine : *Hercules Menestrati et* THRASONIS *Hecate*. Mais comme cette addition serait arbitraire et n'est suggérée par le texte d'aucun manuscrit, l'hypothèse d'Ur-

1. Voir la note de Tardieu sur ce passage.
2. Brunn, *Gesch. der Künstler*, t. I, p. 422.
3. Overbeck, *Schriftquellen*, n° 1609.
4. Urlichs, *Chrestom. Pliniana*, p. 385.

lichs est insoutenable. Pline ne peut avoir supprimé le nom de l'auteur de l'Hécate dans un passage où il mentionne des œuvres célèbres avec le nom des artistes auxquels on les doit.

Revenons à la phrase de Pline telle qu'elle nous a été transmise. On peut comprendre de deux manières, mais de deux seulement, les mots : *Ephesi in templo Dianae post aedem.*

1° *Post aedem* désigne une partie du temple lui-même ; ce serait l'équivalent latin du grec ἐν τῷ ὀπισθοδόμῳ, interprétation généralement admise jusqu'à Brunn.

2° *Post aedem* signifie « derrière le temple » ; en ce cas, la statue aurait été dans l'enceinte sacrée d'Artémis, ἐν τῷ ἱερῷ, traduit inexactement par *in templo*, et derrière l'édifice lui-même, peut-être dans une chapelle[1].

Entre ces deux interprétations, il est assez difficile de se prononcer. La seconde a cependant contre elle une considération qui n'est pas négligeable. Ce sont les *aeditui*, les portiers du temple, qui montrent aux curieux la statue d'Hécate. Si cette statue avait été en dehors du temple, l'intervention de ces gardiens porte-clefs ne s'expliquerait pas. Il faudrait admettre qu'*aedituus* est employé dans un sens plus général, celui de *cicerone*, ἐξηγητής ou περιηγητής en grec.

En tous les cas, rien n'autorise à croire que la statue, supposée placée derrière le temple, fût exposée dans un édicule qui serait l'Hécatésion de Thrason. Le mot Hécatésion ne signifie pas un édicule, mais une statue. Un scholiaste d'Aristophane le dit formellement[2] : Ἑκάτης ἄγαλμα τὸ Ἑκατήσιον λεγόμενον. Thrason était simplement l'auteur d'une statue d'Hécate, et le passage de Strabon, interprété sans idées préconçues, montre que cette statue était bien dans le temple d'Artémis, puisqu'il la cite avec les œuvres de grands artistes dont le temple d'Éphèse était décoré. Dans ce sanctuaire immense, il y avait place pour plusieurs statues d'Hécate, divinité dont

1. « *It seems more reasonable to suppose that the Hekate was contained in a separate shrine, within the precinct* (in templo), *but behind the great temple* (post aedem). » Sellers, *Pliny's chapters*, p. 203, note.

2. Schol. Aristoph., *Vesp.*, 800.

les rapports avec Artémis sont fort étroits : l'une était de Thrason, suivant Strabon ; une autre de Ménestrate, suivant Pline. Il faut renoncer, je crois, à établir un lien quelconque entre ces deux œuvres et surtout à considérer la seconde comme une statue placée dans la première, qui serait un édifice. Nous restons donc en présence du texte de Pline, dont l'interprétation littérale présente de sérieuses difficultés. Je répète la phrase :

« Les gardiens du temple recommandent aux curieux de prendre garde à leurs yeux en la regardant (l'Hécate de Ménestrate), tant est grand le rayonnement du marbre ».

Disons d'abord que si, contrairement aux apparences, la statue d'Hécate n'était pas dans le temple, mais derrière, elle devait être adossée à l'édifice et, par conséquent, regarder l'occident. C'est là une position qui ne convient pas à un marbre dont on disait que l'éclat blessait les yeux.

Si la statue était à l'intérieur du temple, le témoignage de Pline est encore plus difficile à expliquer.

Bien que la question de l'éclairage des temples soit loin d'être complètement résolue, on est cependant d'accord sur les points suivants. Dans l'immense majorité des temples grecs, l'intérieur ne recevait de lumière que par les portes ; il n'y avait aucune ouverture dans le toit. Exceptionnellement, dans quelques édifices de très grandes dimensions, on ménageait un jour dans la toiture ; ce sont les temples appelés hypèthres. De quelque manière que la lumière du dehors ait ainsi pénétré dans l'intérieur des temples, il faut qu'elle n'ait pu s'y insinuer qu'avec peine. Même dans la solution du problème de l'hypèthre adoptée par M. Chipiez[1], il ne s'agit que d'un d'un très médiocre éclairage. « Le jour, dit-il, dont la lumière éclaire la statue divine et les trésors qui sont à ses pieds est un jour croisé, doux et légèrement diffus... Cet éclairage est, à un certain point de vue, l'équivalent de celui de nos cathédrales du moyen âge ; il a quelque chose de religieux, de mystérieux[2]. »

1. *Revue archéol.*, 1878, I, p. 212.

2. M. Lechat (*Épidaure*, p. 47) parle très justement du « fond du naos, où

Or, d'après le texte de Pline, une statue placée dans l'opisthodome du temple d'Éphèse, que nous supposerons hypèthre, brillait d'un tel éclat que les *ciceroni* recommandaient aux visiteurs de ne pas trop la regarder ! Il y a là une impossibilité absolue.

Mais ce n'est pas la seule. *Tanta marmoris radiatio est*, dit Pline. Les modernes parlent souvent de la splendeur, de l'éclatante blancheur des statues de marbre, mais on chercherait vainement de pareilles expressions chez les anciens[1]. La raison en est bien simple : c'est que les anciens n'ont jamais eu sous les yeux des statues en marbre blanc qui n'eussent pas été, sinon entièrement peintes, du moins recouvertes d'un enduit. Je ne veux pas reprendre, à ce propos, la question de la polychromie de la sculpture grecque, à laquelle les découcouvertes de l'Acropole d'Athènes et de Sidon ont apporté, de nos jours, tant de données nouvelles. Mais le doute n'est plus permis que sur le plus ou moins de réalisme de la polychromie : le fait même de la polychromie et de l'enduit, γάνωσις, est certain. Les draperies étaient peintes, souvent de couleurs très vives ; les parties nues recevaient une teinte de chair au moyen d'une sorte d'encaustique[2]. Donc, lorsque Pline nous parle d'une statue de marbre dont l'éclat blessait les yeux, il allègue un fait que nos connaissances archéologiques permettent de contredire. Voilà la seconde impossibilité.

Il y en a une troisième. En dehors des groupes représentant la triple Hécate, nous n'avons que très peu d'images de cette déesse ; mais les matériaux dont nous disposons prouvent qu'Hécate était toujours représentée vêtue, ce que rend probable, *à priori*, le caractère grave de cette divinité. Or, si l'on peut croire, à la rigueur, qu'une statue nue, même

rayonnait, *dans un jour adouci*, l'image du dieu. » Cf. Loewy, *Strena Helbigiana*, p. 180.

1. Le passage d'Apulée, *Métam.*, II, 4, ne fait pas exception. Il s'agit d'une statue de Diane se détachant sur le fond d'une grotte : *Splendet intus umbra signi de nitore lapidis*. Pour obtenir un sens acceptable, il faut lire *saxi* (= *speluncae*), au lieu de *signi*. Ainsi la grotte est éclairée par la lumière que réfléchit la statue ; mais il s'agit bien, là encore, d'un *jour adouci*.

2. Cf. la note de Sellers *ad* Plin., XXXV, 133.

recouverte d'un enduit, brille d'un éclat qui fatigue la vue, cela est tout à fait inadmissible quand il s'agit d'une statue drapée, dont, par surcroît, les draperies étaient peintes. Enfin, la mention que fait Pline de la statue de Ménestrate se trouve dans un passage où il énumère des œuvres d'art célèbres par le mérite de leurs auteurs. Que vient faire ici, à titre d'éloge, le rayonnement du marbre? Dans ce rayonnement trop fort pour les yeux, le sculpteur n'était pour rien ; l'anecdote n'intéresserait pas l'histoire de l'art, mais seulement l'étude des variétés de pierre et des matériaux de la sculpture chez les anciens.

En résumé, Pline parle d'une statue qui, par son éclat, offusquait les yeux et il dit que cette statue était de marbre. Or, une statue de marbre ne pouvait rayonner, même au soleil, parce qu'elle était peinte, et elle le pouvait moins encore soit dans un lieu clos, où la lumière ne pénétrait que très faiblement, soit en plein air, mais la face tournée vers l'occident.

Ces observations faites, il serait d'une mauvaise méthode de s'en tenir là et de dire : « Pline nous donne un renseignement évidemment faux, négligeons-le. » Car Pline ne se trompe guère qu'en répétant ce que d'autres ont mieux dit : compilateur sans critique, sachant même, à ce qu'il semble, assez peu de grec, il nous apporte, jusque dans ses erreurs, l'écho de renseignements exacts qu'il a mal interprétés ou mal compris

Ici, il s'agit évidemment d'une information puisée, directement ou indirectement, à une source grecque périégétique[1]. Ce sont les gardiens du temple, les *aeditui*, qui avertissent les visiteurs de ménager leur vue en regardant la statue de Ménestrate : *tanta marmoris radiatio est* est une glose de Pline ou de l'auteur, probablement romain, qu'il a suivi.

1. Le passage qui nous occupe dérive probablement d'un ouvrage descriptif de C. Licinius Mucianus, auteur de notices sur les œuvres d'art de l'Asie Mineure et des îles ; mais Mucianus avait certainement recueilli les dires des *monstratores* locaux. Voir, au sujet de Mucianus, la préface de *Pliny's chapters*, p. LXXXVIII (d'après Leop. Brunn et Muenzer).

Essayons de reconstituer ce texte : Ἑκάτη... ἥνπερ θεωροῦντας κελεύουσιν οἱ ναοφύλακες φείδεσθαι ὀφθαλμῶν, ἅτε μαρμαιρούσης τῆς εἰκόνος τῆς θεοῦ. — Μαρμαίρειν est le mot propre qui signifiait rayonner ou resplendir[1] ; est-il téméraire de supposer que Pline, ou son informateur, trompé par une analogie tout extérieure, ait cru voir là une mention du resplendissement, de la blancheur éclatante du marbre ?

Mais pourquoi les *ciceroni* d'Éphèse mettaient-ils les visiteurs en garde contre l'éclat de la statue d'Hécate, alors que cette statue, quel qu'en fût le mérite, ne pouvait pas rayonner au sens propre du mot ?

La solution du problème nous est fournie, je pense, par une croyance très répandue chez les Grecs et qui a traversé le moyen âge pour se retrouver encore de nos jours.

D'abord, faisons observer que les anciens considéraient l'illusion comme le triomphe de l'art. On pourrait citer à cet égard bien des textes, ceux, par exemple, qui concernent la vache de Myron[2] ; mais le plus caractéristique, qu'il nous suffira de rappeler, est celui de Tite-Live sur Paul Émile[3]. Le général romain se rend de Mégalopolis à Olympie : *Ubi et alia quidem spectanda ei visa et Jovem velut praesentem intuens motus animo est.* Ce n'est pas l'image du dieu, c'est le dieu lui-même, et ce spectacle émeut Paul Émile à l'égal d'une théophanie.

Voir les dieux en face est dangereux, à cause de l'éclat surnaturel qui les environne. Dans l'hymne homérique à Aphrodite, la déesse s'approche d'Anchise endormi et l'appelle. Le héros, sortant de son sommeil, détourne les yeux, se voile la face avec un pan d'étoffe, parce qu'il ne peut supporter l'aspect de ce cou et de ces yeux resplendissants[4] :

1. Chariton (IV, 1) décrit ainsi l'impression lumineuse et aveuglante que produit la beauté de Kallirhoé : ἀστράπτουσα δὲ τῷ προσώπῳ... οὐδεὶς τὴν μαρμαρυγὴν ὑπήνεγκε τοῦ κάλλους, ἀλλ' οἱ μεν ἀπεστράφησαν ὡς ἀκτῖνος ἡλιακῆς ἐμπεσούσης, οἱ δὲ καὶ προσεκύνησαν.

2. Voir aussi le IVe *Mime* d'Hérondas, v. 56-78.

3. Tite Live, XLV, 28, 4.

4. *Hymn. in Ven.*, v. 182.

ὡς δὲ ἴδεν δειρήν τε καὶ ὄμματα κάλ' Ἀφροδίτης,
τάρβησέν τε καὶ ὄσσε παρακλιδὸν ἔτραπεν ἄλλῃ·
ἂψ δ' αὖτις χλαίνῃ τ' ἐκαλύψατο καλὰ πρόσωπα,
καί μιν λισσόμενος ἔπεα πτερόεντα προσηύδα...

Dans Apollonius de Rhodes, Apollon, apparaissant soudain dans sa gloire, oblige tous les yeux à se baisser[1] :

Τοὺς δ' ἕλε θάμβος ἰδόντας ἀμήχανον, οὐδέ τις ἔτλη
ἀντίον αὐγάσσασθαι ἐς ὄμματα καλὰ θεοῖο.

Cet éclat qui environne les divinités est le caractère le plus certain de leur présence. On se rappelle les vers de Virgile[2] :

Talia jactabam et furiata mente ferebar
Quum mihi se, non ante oculis tam clara, videndam
Obtulit et pura per noctem in luce refulsit
Alma parens, confessa deam...

Dans l'hymne homérique à Déméter, la déesse, entrant dans la demeure de Métanire, répand sur les portes un éclat divin[3] :

... ἡ δ' ἄρ' ἐπ' οὐδὸν ἔβη ποσί, καί ῥα μελάθρου
κῦρε κάρη, πλῆσεν δὲ θύρας σέλαος θείοιο.

Empédotime, dans le récit d'Héraclide Pontique, rencontre à la chasse, vers l'heure de midi, Pluton et Proserpine et les voit tout rayonnants de clarté, — bien qu'il s'agisse, dans l'espèce, de dieux chthoniens[4].

Aussi, sauf dans des occasions exceptionnelles, les divinités ne se laissent voir aux mortels qu'à travers un nuage qui atténue leur splendeur : χαλεποὶ δὲ θεοὶ φαίνεσθαι ἐναργεῖς, dit Homère[5]. On pourrait en citer beaucoup d'exemples ; mais la

1. Apollonius, *Argon.*, II, 681.
2. Virgile, *Aen.*, II, 588.
3. *Hymn. in Cer.*, v. 188.
4. Herakl. Pontic. *ap.* Proklos, *in Plat. Remp.*, p. 19. Cf. Maass, *Orpheus*, p. 225 et Drexler, *ap.* Roscher, art. *Meridianus daemon.*
5. Homère, *Iliade*, XX, 131.

plupart des textes ont déjà été réunis par Stephani dans son mémoire sur le nimbe et il n'est pas utile de les transcrire à nouveau.

Regarder le dieux en face, dans la lumière qui les environne, — *manifesto in lumine*, comme dit Virgile, — n'est pas seulement difficile aux yeux des hommes, comme il leur est difficile de regarder le soleil. C'est aussi, du moins dans quelques anciennes légendes, une sorte de sacrilège, qui peut être puni par la perte de la vue ou de la vie. *La lumière des dieux est aveuglante*. Sémélé est frappée de mort parce que, suivant le conseil perfide de Héra, elle a prié Zeus de se montrer à elle dans toute sa splendeur. Tirésias est frappé de cécité pour avoir vu Athéna au bain ; Actéon est durement châtié pour avoir surpris Artémis sans voiles et Erymanthos, fils d'Apollon, éprouve le même sort que Tirésias parce qu'il a été témoin des ablutions d'Aphrodite [1]. Les héros, — demi-dieux ou dieux arrêtés dans leur croissance, — ne sont pas moins dangereux à contempler. Hérodote conte à ce sujet une histoire bien curieuse [2]. A la bataille de Marathon, l'Athénien Épizelos, combattant au milieu de la mêlée, perdit soudain la vue sans qu'aucun coup, aucun projectile l'eût atteint. Lui-même expliquait son malheur en racontant qu'il avait vu devant lui un guerrier de grande taille, couvert d'un énorme bouclier, qui passa auprès de lui et tua son voisin. Ce guerrier ou plutôt ce fantôme, φάσμα, comme l'appelle Hérodote, ne pouvait pas être regardé impunément.

Il y a même un exemple d'une statue dont la vue rend aveugle : c'est le Palladium du temple d'Athéna à Ilion. Aucun homme (ἀνήρ) ne devait le voir ; Ilos, voulant le sauver pendant un incendie, fut frappé de cécité par la déesse [3].

De ce qui précède, il résulte que le nimbe n'est pas, comme l'a montré Stephani, une invention de l'art chrétien, ou, dans l'art païen, un attribut des seules divinités de la lumière. Un

1. Pour ce dernier épisode, sans autorité d'ailleurs, voir Ptol. Héphestion, 1.
2. Hérod., VI, 117.
3. Plut., *Parall.*, XVII.

rayonnement céleste, que ne peut supporter la vue des hommes, entoure les immortels, et ce rayonnement se communique parfois à ceux qu'ils protègent : tel Alexandre le Grand dans Plutarque : Τινaξαμένου δὲ τοῖς ὅπλοις ἔδοξαν οἱ Βάρβαροι σέλας τι καὶ φάσμα πρὸ τοῦ σώματος φέρεσθαι. Grimm a rapporté une tradition semblable sur Charlemagne et récemment encore un poète parlait d'un romancier anglais dont la tête paraissait, dit-on, entourée d'une auréole lumineuse [1].

Si donc l'Hécate de Ménestrate était une statue excellente, comme tout le fait supposer, les *ciceroni* ont dû répéter qu'elle semblait vivante, que c'était non pas une image d'Hécate, mais la déesse elle-même. Mais Hécate en personne devait, comme toutes les divinités, se révéler par la splendeur qui l'environnait, et malheur à ceux qui la regardaient trop fixement ! Car ce qui est vrai, en principe, de toutes les divinités, doit l'être surtout d'une divinité terrible comme Hécate, la déesse des expiations et des cérémonies magiques. Dans le roman d'Achille Tatius, Ménélas, sur le point d'invoquer Hécate, dit à Clitophon de se voiler et le contexte prouve qu'en agissant ainsi *il fallait se couvrir les yeux avec les mains* [2] ; c'était donc pour la vue surtout que la présence d'Hécate était dangereuse. Ajoutez à cela que la tête d'une statue entièrement vêtue, émergeant dans la pénombre d'un temple, pouvait produire, par contraste, un effet lumineux propre à frapper les imaginations. On voit l'origine du propos, sans doute transmis de *cicerone* en *cicerone*, qui a fini par échouer, détourné de son sens, dans la compilation de Pline. Pour bien exprimer le saisissement que causait l'Hécate de Ménestrate, les *ciceroni* disaient aux visiteurs : « Prenez garde, c'est la déesse elle-même, voyez comme elle rayonne (μαρμαίρει). Protégez vos yeux, car l'éclat qu'elle répand vous aveuglerait. » Ils disaient cela sans doute, en Grecs qu'ils étaient, d'une manière vive et spirituelle, dont le secret est perdu pour nous. Mais ils pouvaient le dire et se faire en-

1. M. de Régnier, dans le *Temps* du 13 février 1896. Il s'agit d'Oscar Wilde.

2. Achill. Tat., III, 18 : Ἀλλ' ἐπικάλυψαί σου τὸ πρόσωπον, καλῶ γὰρ τὴν Ἑκάτην ἐπὶ τὸ ἔργον... Ὅμως δ' οὖν ἀπέστησα τῶν ὀφθαλμῶν τὰς χεῖρας.

tendre alors même que la statue de Ménestrate était peinte à la façon des statues antiques et exposée ailleurs qu'au soleil. Pline n'a pas compris cela ; mais il nous semble, après les considérations qui précèdent, que nous sommes autorisés à restituer ainsi le propos de *cicerone* qu'il a quelque peu dénaturé en le répétant.

Hermaphrodite

STATUETTE DE BRONZE DE LA COLLECTION DU M^is DE LUPPÉ[1]

J.-R. Perronet, qui fut l'architecte du pont de la Concorde, présida aussi, de 1774 à 1785, à la construction du magnifique pont à trois arches qui traverse l'Oise à Pont-Sainte-Maxence. D'autres ponts, établis au même endroit, avaient précédé celui-là, qui se trouve situé sur une voie très ancienne, remontant probablement à l'époque romaine. Un peu en aval, il y avait, à l'époque de Perronet, une petite île rapprochée de la rive gauche de l'Oise; cette île fut détruite, vers 1789, lors de travaux accomplis pour la canalisation de la rivière; mais elle figure encore, sous le nom d'*Ile de la Plaine*, sur une gravure à l'eau-forte de J.-F. Germain, représentant le nouveau pont de Perronet peu après l'achèvement de la construction.

C'est à l'endroit où se trouvait autrefois cette île qu'un marinier, M. H. Legrand, découvrit, au printemps de 1893, l'importante statuette de bronze qui fait le sujet de cet article. M. le M^is de Luppé, possesseur du château de Beaurepaire près de Pont-Sainte-Maxence, acheta la trouvaille de M. Legrand, le 29 mai 1893; il manquait encore le socle et les deux bras. Le bras droit et le socle furent acquis ensuite par lui au mois de juillet 1893, d'un dragueur, qui lui vendit en même temps deux pointes de lance en fer longues de 0^m,33. Une cuiller à pot en bronze, tirée de l'eau par le même dragueur, est aujourd'hui chez M. Richard, notaire à Pont.

M. le M^is de Luppé transporta d'abord sa statuette à Paris,

1. [*Revue archéologique*, 1898, I, p. 321-336; 1898, II, p. 302.]

où M. le M[is] de Nadaillac, correspondant de l'Institut, eut l'obligeance de me la faire voir. J'obtins que M. Morel, restaurateur des antiques du Musée du Louvre, la fixât sur son socle et rajustât le bras droit, ce qui put se faire sans rien ajouter, la cassure du bras droit, étant très nette et probablement récente M. le M[is] de Luppé voulut bien permettre qu'on photographiât la statuette sous trois aspects et la transféra ensuite à Beaurepaire, où j'ai eu l'occasion de l'étudier à nouveau au mois d'août 1896.

La statuette, sans le piédestal, a exactement 0^{m},60 de haut et 0^{m},22 de largeur *maxima*, dimensions qu'atteignent bien rarement les figures de bronze découvertes sur le sol de la Gaule. Le socle, endommagé sur la gauche par la drague, a 0^{m},065 de haut et 0^{m},23 de large. Sur le devant sont ménagées deux marches, détail que l'on constate quelquefois dans les petits bronzes représentant Vénus au moment de descendre dans l'eau. A la surface du socle, sur les parties saillantes, à droite et à gauche des marches ainsi qu'entre les pieds des personnages, sont gravées en creux trois rosaces à huit pétales, dont quatre plus grands séparés par quatre plus petits. Les grands pétales piriformes sont entaillés et paraissent avoir été remplis avec de l'argent ou de l'émail. Le socle reposait sur quatre pieds de lion, dont il ne subsiste qu'un seul, par derrière à gauche. La tête, haute de 0^{m},11, est d'un travail particulièrement soigné. L'œil gauche est aujourd'hui creux, mais l'œil droit est encore rempli d'un émail blanc, au milieu duquel est pratiquée, pour le cristallin, une cavité circulaire qui contenait sans doute un émail bleu. En haut de la tête, près de la naissance de la touffe qui surmonte la chevelure, existe un petit trou qui servait à l'insertion d'un ornement, probablement en or. Les deux oreilles sont percées pour recevoir des pendeloques. Le dos présente une gaine propre à l'insertion d'une tige qui était vraisemblablement la hampe d'un candélabre[1]. Les seins sont nettement féminins

1. Même disposition dans la statuette d'Héraclès en bronze découverte à Zazenhausen et conservée au Musée de Stuttgart (*Répertoire de la statuaire*, II, 795, 8).

et fortement accusés, mais les bouts des mamelles ne sont pas indiqués du tout. La partie moyenne du corps offre des particularités assez singulières[1]. La patine a presque entièrement

Fig. 1. — Hermaphrodite (statuette découverte dans l'Oise).

disparu, le marinier ayant gratté la surface du bronze avec un couteau ; ce qui en reste est de couleur vert foncé.

Dans l'ensemble, la figure est plutôt lourde et disgracieuse.

1. Les dimensions des organes sont extrêmement faibles ; il y a une petite cavité à base triangulaire qui s'arrête au-dessus du bord inférieur des ὄρχεις, *ita ut* κτενός *imaginem praebeat*. Je ne me souviens pas d'avoir constaté ce détail ailleurs. On a cependant signalé récemment, mais sans la figurer, une statuette en marbre « panthée », conservée dans les jardins de l'ambassade russe à Thérapia sur le Bosphore, qui présenterait une monstruosité analogue (Arndt-Amelung, *Einzelaufn.*, texte du n° 739, p. 30).

L'inclinaison du corps en avant produit un effet désagréable; elle s'explique sans doute par le désir de rendre verticale la gaine fixée au dos où s'insérait le candélabre. Le bras droit est beaucoup trop fort, la main trop grosse; les dimensions des pieds sont également excessives. Le volume des hanches, des cuisses et des mollets a été exagéré à dessein par le sculpteur. L'intention de l'artiste ne prête, en effet, à aucun doute: il a voulu figurer un Hermaphrodite et il l'a fait sinon avec grâce, du moins avec une parfaite franchise. Si l'Hermaphrodite de Pont-Sainte-Maxence n'est pas un des produits les plus attrayants de l'art gallo-romain, il mérite cependant d'être compté parmi les bronzes les plus importants que l'on ait encore découverts en Gaule, tant par la rareté du motif que par ses dimensions exceptionnelles et son remarquable état de conservation (fig. 1).

Le dernier archéologue qui ait étudié, dans son ensemble, le type plastique d'Hermaphrodite, M. P. Herrmann[1], maintient, à la suite de nombreux savants du XIX[e] siècle, que le type en question prit naissance à l'époque hellénistique. A cette manière de voir, on peut objecter d'abord la présence incontestable d'Hermaphrodites sur des bas-reliefs néo-attiques, comme ceux du cratère de Pise, des fragments d'Athènes et de la collection Barracco[2]. Une fois qu'il est établi, comme nous le pensons, que les éléments de ces bas-reliefs remontent tout au moins au début du IV[e] siècle[3], la thèse reprise par M. Herrmann doit être considérée comme ébranlée[4]. Mais il y a plus. Pline cite, peut-être d'après Pasitélès, une statue célèbre d'Hermaphrodite en bronze, *Hermaphroditus nobilis*,

1. Dans le *Lexicon der Mythologie* de Roscher, p. 2321. M. Couve, auteur de l'élégant article *Hermaphroditus* dans le *Dictionnaire des Antiquités*, a passé très rapidement sur la question des différents types plastiques.

2. Lasinio, *Campo Santo*, pl. 61; Hauser, *Neu-Attische Reliefs*, p. 15.

3. Cf. Hauser, *op. laud.*, p. 158 et suiv.

4. M. P. Herrmann a été frappé lui-même du caractère « archaïsant » de ces reliefs (p. 2336) : « C'est arbitrairement, dit-il, et pour des motifs à nous inconnus, que ce style est ici appliqué à un personnage (l'Hermaphrodite) qui, à l'époque indiquée par le style en question, était encore à peine connu. » Cette phrase renferme, ce me semble, la condamnation implicite de la théorie qu'elle est destinée à soutenir.

qu'il attribue à Polyclès. Il y eut plusieurs artistes de ce nom ; le plus ancien florissait vers la CII^e olympiade (370 av. J.-C.), c'est-à-dire à l'époque des débuts de Praxitèle. L'opinion de M. de Kieseritzky[1], suivant lequel l'*Hermaphroditus nobilis*, œuvre de Polyclès l'ancien, serait l'original des Hermaphrodites couchés du Louvre, de la collection Borghèse, du Musée

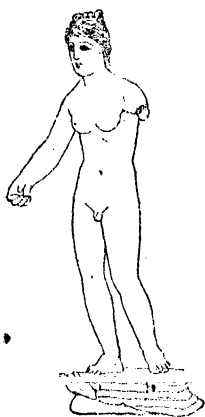



Fig. 2. — Hermaphrodite. Statuette en bronze découverte dans l'Oise.

Fig. 3. — Hermaphrodite. Statuette en bronze du Musée d'Épinal.

des Thermes, etc., est loin d'avoir trouvé crédit ; d'autres archéologues admettent, mais sans arguments valables, que l'Hermaphrodite couché serait l'œuvre d'un Polyclès plus récent, appartenant au III^e ou au II^e siècle avant notre ère. Récemment, M. Furtwaengler a développé une opinion différente[2], déjà indiquée en passant par M. Herrmann[3]. Dans la belle statue d'Hermaphrodite debout, conservée au Musée de Berlin[4], et dont il existe au moins une réplique[5], le savant con-

1. *Annali dell' Instit.*, 1882, p. 245.

2. A. Furtwaengler, *Ueber Statuenkopien*, Erster Theil, dans les *Abhandlungen der k. bay. Akad.*, Munich, 1896, p. 58 [582]. M. Amelung (*Antiken in Florenz*, p. 261) est arrivé indépendamment à la même opinion.

3. *Lexicon* de Roscher, p. 2331.

4. Furtwaengler, *loc. laud.*, pl. XII ; *Répertoire*, I, 372, 2. Une photographie de ce marbre avait été publiée précédemment par M. le D[r] Paul Richer (*Les Hermaphrodites dans l'art*, in *Nouvelle iconographie de la Salpêtrière*, pl. XLIII).

5. Friederichs-Wolters, *Gipsabgüsse*, n° 1482 ; Arndt, *Einzelaufn.*, n° 872 ;

servateur du Musée de Munich reconnaît l'*Hermaphroditus nobilis* de Polyclès. Or, cette statue paraît appartenir au même cycle artistique que le Satyre versant et l'Éros du Palatin, qu'il attribue à la jeunesse de Praxitèle[1]. Donc, le Polyclès en question serait le plus ancien sculpteur de ce nom et le type plastique d'Hermaphrodite remonterait ainsi bien au delà de l'époque alexandrine.

Il y a, dans cette thèse de M. Furtwaengler, deux choses à distinguer. L'identification de l'Hermaphrodite de Polyclès avec celui de Berlin restera douteuse tant qu'on ne connaîtra pas plus de deux ou trois répliques de cette statue célèbre[2]. D'autre part, M. Furtwaengler a certainement raison de faire remonter au début du IVe siècle le motif dont la statue de Berlin est un écho. L'idée, déjà exprimée par M. de Kieseritzky, que le type de l'Hermaphrodite aurait été créé dès l'époque de Praxitèle, me paraît incontestablement juste. C'est alors, en effet, que se constituent, dans l'art, les types des dieux juvéniles, Éros, Dionysos, Apollon, les Satyres, Hypnos, Thanatos et d'autres. Les sculpteurs attiques ne donnent pas, à ces dieux, les formes carrées et vigoureuses des éphèbes de Polyclète, mais tendent à réaliser en eux une sorte de synthèse où viennent se fondre la beauté de l'homme et celle de la femme[3]. Sous des noms différents, ce sont bien des Hermaphrodites qu'ils figurent ; rien d'étonnant que le type d'Hermaphrodite lui-même date de cette époque. S'il n'y prit pas encore d'importance, c'est parce que Hermaphrodite, en tant que divinité distincte, est un tard-venu dans le panthéon attique. Ce dieu presque sans histoire, inconnu de l'ancienne

Répertoire, II, 791, 6. Ce n'est qu'un torse. L'Hermaphrodite en bronze du Musée de Florence (*Répertoire*, t. I, 367, 6) est une imitation libre du même motif.

1. Furtwaengler, *Meisterwerke*, p. 534.

2. En 1878 (*Annali dell' Inst.*, t. L, p. 96), M. Furtwaengler croyait que l'Hermaphrodite Borghèse dérivait de celui d'un Polyclès du IIe siècle av. J. C., et il disait fort justement à ce propos : « *Non conosciamo dai monumenti verun' altra rappresentazione statuaria d'Ermafrodito che potrebbe rimontare ad un originale celebre, e perciò lo credo probabile che quello di Policle era del tipo conservato.* »

3. Cf. *Nécropole de Myrina*, p. 329.

littérature, ne fut d'abord qu'un des nombreux génies attachés aux cortèges d'Aphrodite et de Dionysos. Sa personnalité artistique, si l'on peut dire, fut d'autant plus lente à se dégager que son caractère androgyne était l'attribut commun de plusieurs types plastiques assignés, au IVe siècle, à des divinités plus considérables et plus anciennement vénérées. Il est vrai que le culte d'un dieu Aphroditos, figuré comme une Aphrodite barbue[1], avait été, nous dit-on, importé au IVe siècle

Fig. 4. — Hermaphrodite. Statuette en bronze du Musée du Louvre.

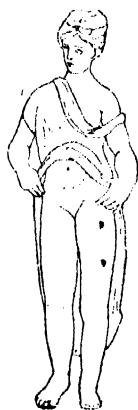



Fig. 5. — Aphrodite. Statuette en bronze du Musée de Bordeaux.

de Chypre à Athènes ; mais la preuve qu'il n'exerça pas d'influence sur l'art, c'est que nous n'avons pas conservé d'image d'Hermaphroditos barbu. On peut seulement admettre, dans l'Athènes du Ve siècle, l'existence d'*hermès* d'*Aphroditos*, c'est-à-dire d'hermès phalliques surmontés d'une tête féminine, dont on connaît quelques exemplaires de basse époque[2] Cet assemblage dut paraître grossier au goût des Grecs; quand le nom d'*Hermaphroditos* se fut répandu dans la langue, on oublia qu'il désignait primitivement un *hermès* ; on fit du dieu androgyne le fils d'Hermès et d'Aphrodite — légende tardive, suscitée par le nom même — et l'art le représenta

1. Macrobe, *Saturn.*, III, 8 ; Servius *ad Aen.*, II, 632.
2. *Répertoire*, I, 367, 5 ; II, 525, 10 ; 526, 1.

sous les traits d'un éphèbe rêveur et sensuel, analogue à Dionysos et à Éros.

Ainsi purifié, le type d'Hermaphrodite est plutôt la synthèse de deux beautés que celle de deux sexes. Mais, comme nous l'avons déjà dit, il manquait d'individualité, parce que l'art avait revêtu d'autres divinités du même caractère androgyne. Il est fort inutile d'invoquer des influences orientales pour expliquer la genèse des types nouveaux où l'idée des deux sexes réunis s'accusa davantage; le besoin d'individualiser le dieu y suffit. Assurément, l'art grec n'eut jamais la fantaisie de représenter une femme barbue : jusqu'à la fin de la civilisation païenne, c'est la conception de l'Hermaphrodite éphèbe qui domina presque exclusivement[1]. Mais les artistes de la décadence donnèrent à cet éphèbe des seins de femme ou insistèrent d'une manière indécente sur sa virilité. En général, ces deux caractères ne sont pas réunis[2]; au contraire, l'exagération de l'un accompagne d'ordinaire l'atténuation de l'autre. C'est le cas pour l'Hermaphrodite de Pont-Sainte-Maxence, où la nature féminine est très accusée, la virilité marquée à peine[3]; comme exemple du contraire, on peut citer la belle figure d'Hermaphrodite en bronze, à la poitrine virile, mais ithyphallique, qui, également découverte en Gaule, est conservée au Musée d'Épinal (fig. 3)[4].

Hermaphrodite est un dieu sans histoire. Tout ce qu'on croyait savoir, c'est qu'il était fils d'Hermès et d'Aphrodite et qu'il était devenu amoureux d'une nymphe, dont le corps s'était fondu avec le sien. Enfin, quelques-uns l'identifiaient à Priape, fils d'Aphrodite et de Dionysos — suivant d'autres, d'Aphrodite et d'Hermès[5]. Or, lorsqu'on passe en revue les nombreuses figures d'Hermaphrodite qui nous restent, il

1. Pour les exceptions, d'ailleurs incertaines, qu'on peut signaler, voir l'article *Hermaphroditus* de M. Couve dans le *Dictionnaire des Antiquités*, p. 138.

2. Voir cependant l'Hermaphodite en bronze de la collection Blanchet (autrefois dans la collection Alcochète), *Revue archéol.*, 1896, I, pl. 4; *Répertoire*, II, 176, 3.

3. Voir aussi le marbre d'Oxford, *Marm. Oxon.*, fig. 34.

4. Voir mes *Bronzes figurés*, n° 118.

5. Cf. S. Reinach, *Album des Musées de province*, p. 44.

semble qu'elles se divisent en deux classes : d'une part, le type général, atténué, prêté aux dieux éphèbes par l'art du IV^e siècle ; de l'autre, des *adaptations* de certains motifs prêtés à Aphrodite, aux Ménades, aux Nymphes et à Priape. Pour Priape, la chose est incontestable ; aussi bien serait-il déplaisant d'y insister et je me contente de signaler aux curieux le petit bronze légué au Cabinet des Médailles par Oppermann[1]. Mais l'assimilation d'Hermaphrodite à Aphrodite, aux Ménades et aux Nymphes soulève nombre de questions difficiles, qui n'ont pas encore, que je sache, été abordées. Quand on constate, comme nous le faisons, le parallélisme des types, on peut se demander de quel côté est l'emprunt, et cela avec d'autant plus de raison que nous considérons aujourd'hui le type d'Hermaphrodite comme plus ancien qu'on ne le croyait. Pour résumer à l'avance notre opinion, aucune affirmation absolue n'est de mise ici : tantôt un type féminin a influé sur celui d'Hermaphrodite ; tantôt un type d'Hermaphrodite, qui n'a pas nécessairement été créé pour lui, a réagi sur un type féminin.

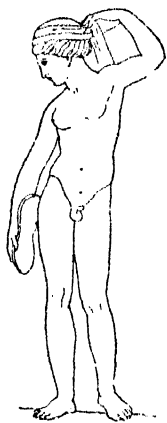



Fig. 6. — Hermaphrodite. Statuette en bronze découverte dans la Tamise.

J'ai signalé, en 1891, l'analogie de l'Hermaphrodite d'Épinal avec la Vénus Callipyge de Naples et j'ai cité un monument où Hermaphrodite paraît dans la même attitude, le grossier bas-relief de Sens[2]. Depuis, on en a publié trois autres : l'Hermaphrodite d'Alcochète[3], celui du Cabinet des Médailles[4] et celui de Vienne en Autriche[5]. Cette multiplicité de monuments doit déjà donner à réfléchir, si l'on songe surtout que l'Aphrodite de Naples est unique dans l'art et qu'il

1. Babelon et Blanchet, *Catal. des bronzes de la Biblioth. nationale*, p. 310.
2. *Album des Musées de province*, p. 40.
3. *Revue archéol.*, 1896, I, pl. 4.
4. Babelon et Blanchet, *op. laud.*, n° 307.
5. *Archäologischer Anzeiger*, 1892, p. 51.

n'en existe pas de répliques[1]. Et le doute s'accroît lorsque l'on constate que sur trois bas-reliefs néo-attiques, ceux de Pise, d'Athènes et de la collection Barracco, on voit un Hermaphrodite du cortège de Dionysos dans une attitude presque identique à celle des Hermaphrodites d'Alcochète de l'Épinal. On connaît aussi des figures de Satyres dans une posture analogue, qui n'a pas le moindre caractère érotique[2]. Pourquoi donc ne pas admettre que le type de l'*Hermaphroditus respiciens*, dérivant d'un type de Satyre en vogue au IVe siècle, soit le premier en date, qu'il ait été plus tard modifié dans une pensée sensuelle et prêté *exceptionnellement* à une statue féminine ?

Le Musée du Louvre possède deux statuettes de bronze presque identiques, trouvées en Égypte, qui représentent un Hermaphrodite debout, relevant sa tunique, avec un mouvement qui est souvent attribué par l'art à Priape et à Atys (fig. 4)[3]. On le trouve également prêté à l'Hermaphrodite de la collection Torlonia[4], à celui du Louvre, que l'on n'ose pas exposer[5], et à deux termes d'Hermaphrodite[6]. Or, le Musée de Bordeaux possède une statuette tout à fait semblable à celle du Louvre, *avec cette différence que le personnage représenté est féminin* (fig. 5)[7]. Cette analogie curieuse, soit dit en passant, vient à l'appui de la thèse que nous avons soutenue en 1893 sur l'origine gréco-alexandrine de l'art gallo-romain[8]. Ici encore, comme dans le cas de l'Hermaphrodite d'Épinal comparé à la Callipyge, nous ne pouvons croire que le type primitif soit celui d'une Aphrodite *monstrans se*, type qui, à vrai dire, n'existe pas dans l'art ou ne paraît que dans des carica-

1. Les petits bronzes qui reproduisent le même motif sont, je crois, tous modernes.
2. Helbig, *Musées de Rome*, t. I, n° 371.
3. *Répertoire*, II, 177, 5.
4. *Répertoire*, I, 371, 2; *Album Torlonia*, n° 466.
5. *Répertoire*, I, 372, 4.
6. *Répertoire*, I, 371, 7; Arndt-Amelung, *Einzelaufn.*, n° 186.
7. *Société archéologique de Bordeaux*, t. VII, pl. 4; *Répertoire*, II, 337, 4.
8. *Bronzes figurés*, p. 9 et suiv.

tures (figurines de Baubo, etc.)[1]. Ce geste indécent a d'abord été donné à Priape, puis à Hermaphrodite[2] et à Atys; un caprice d'artiste provincial l'a prêté plus tard à Aphrodite, d'où la figurine, jusqu'à présent unique, du Musée de Bordeaux.

Voici maintenant des exemples où certains types d'Hermaphrodite semblent n'être que la transposition de motifs créés, à l'origine, pour des femmes.

Le geste caractéristique de la *Venus Genetrix* soulevant son voile est prêté quelquefois par les coroplastes à des

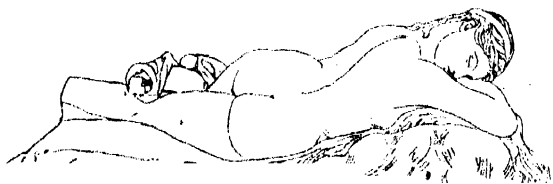



Fig. 7. — Ménade endormie du Musée d'Athènes.

figures viriles. Fr. Lenormant en a publié une, où il a cru reconnaître Aphroditos, forme mâle de la Vénus orientale[3]. De cet Hermaphrodite on peut rapprocher celui de la collection Pamphili, relevant sa draperie et portant la main gauche à son sein[4], et la figurine en bronze découverte dans la Tamise, dont le bras gauche soulève un pan de draperie, tandis que le bras droit abaissé tient un miroir (fig. 6)[5]. Le même geste est prêté à Hermaphrodite sur plusieurs pierres gravées[6].

Un Hermaphrodite en bronze du Cabinet des Médailles abaisse le bras droit et, de son bras gauche relevé, semble lisser ou parfumer sa chevelure[7]. Il existe une figure en

1. Voir l'art. *Baubo* dans le *Dictionnaire des Antiquités*.

2. Un geste analogue, mais atténué, caractérise une belle statuette d'Éros Hermaphrodite découverte à Myrina (Pottier et Reinach, *Nécropole de Myrina*, pl. XV).

3. *Gazette archéol.*, 1878, p. 153, pl. XXVIII; *ibid.*, 1887, p. 256.

4. *Répertoire*, I, 371, 7.

5. *Archaeologia*, t. XVIII, pl. IV, I, p. 46; *Répertoire*, II, 176, 1.

6. *Lexicon* de Roscher, p. 2326.

7. Babelon et Blanchet, *op. laud.*, n° 307.

marbre analogue à Deepdene[1]. C'est là, comme on sait, un motif souvent attribué à Aphrodite[2]. Un singulier Hermaphrodite, applique de bronze découverte à Siders en Suisse avec une applique de même grandeur au type de la Vénus de Médicis[3], est représenté le bras droit levé, portant la main à sa chevelure et le bras gauche ramené vers le milieu du corps. Ici encore, l'influence d'un type bien connu d'Aphrodite est incontestable.

Il n'est pas douteux que le type de l'Hermaphrodite endormi dérive, en dernière analyse, de la peinture et du bas-relief, qui figurèrent ainsi, surtout à l'époque hellénistique, Ariane, les Ménades et les Nymphes[4]. M. Furtwaengler a fait remarquer avec raison[5] que les représentations de Ménades endormies sont plus anciennes dans l'art que celles de Satyres dormant. Mais lorsqu'on considère les exemplaires de ce motif conservés en ronde bosse, on en vient à douter que celui de la dormeuse soit le plus ancien. Nous ne connaissons, en effet, qu'*un seul* exemplaire d'une Ménade endormie dans l'attitude de l'Hermaphrodite Borghèse (fig. 7)[6], alors qu'il existe *au moins six répliques* de ce dernier. Concluons donc que le motif a été inventé pour une figure féminine, mais que la sculpture en ronde bosse, en se l'appropriant, paraît l'avoir appliqué d'abord à la conception de l'Hermaphrodite endormi.

Dans plusieurs compositions, qui ont été énumérées, en

1. *Répertoire*, I, 371, 5.
2. Par exemple, *Répertoire*, I, 327.
3. *Indicateur d'antiquités suisses*, 1874, pl. I, 2; *Répertoire*, II, 177, 4.
4. Cf. *Annali dell' Instit.*, 1879, p. 96.
5. *Ibid.*, p. 97.
6. C'est la statue découverte à Athènes et conservée au Musée National (*Rép.*, II, 400, 3). M. Amelung (*Antiken in Florenz*, p. 92) a émis, au sujet de cette statue, une théorie fort bizarre. Il y voit une réplique de l'Hermaphrodite Borghèse, mais où l'artiste athénien, par « une étonnante pruderie », aurait omis de figurer l'attribut viril. Comme si un pareil scrupule, conforme seulement à la « pruderie » moderne (quelques Hermaphrodites conservés dans les collections anglaises ont été mutilés à dessein), était admissible chez un sculpteur grec ! La nébride sur laquelle est couchée la Ménade d'Athènes ne laisse d'ailleurs aucun doute sur l'interprétation de cette statue.

dernier lieu par M. Herrmann[1], pierres gravées, bas-reliefs, peintures, on voit Hermaphrodite endormi, dans une attitude semblable à celle de l'Hermaphrodite Borghèse, tandis que Pan soulève sournoisement la draperie qui le couvre. Ce motif est bien connu dans l'art hellénistique ; mais il s'agit, dans la plupart des cas, d'une dormeuse surprise, et cette dormeuse est généralement une Ménade. La transposition du motif, qui appartient originairement à la peinture, n'a pas besoin d'être démontrée. Il en est de même du groupe érotique de l'Hermaphrodite et du Satyre (ou de Pan), dans lequel l'Hermaphrodite a pris la place d'une nymphe[2]. Hermaphrodite remplace encore Aphrodite dans le bas-relief de Rome où il est représenté tenant Éros sur son bras[3] et sur les pierres gravées où Hermaphrodite couché est éventé par une troupe d'Éros[4].

Fig. 8.
Nymphe Borghèse.

Le Cabinet des Médailles possède une statuette en bronze de la collection de Caylus[5] qui représente un Hermaphrodite agenouillé, les bras légèrement portés en avant comme s'il soutenait quelque objet. Ni Caylus, ni les auteurs du Catalogue des bronzes de la Bibliothèque nationale n'ont cherché à expliquer cette attitude. Elle me paraît calquée sur celle qu'on trouve souvent prêtée à des Nymphes, agenouillées et tenant devant elles un bassin ou une coquille[6].

1. *Lexicon* de Roscher, p. 2336.

2. *Ibid.*, p. 2337.

3. Gerhard, *Ant. Bildw.*, pl. XLIII, 1 ; Matz-Duhn, 3576 ; Couve, art. *Hermaphroditus* du *Dictionnaire des Antiquités*, p. 138.

4. S. Reinach, *Pierres gravées*, pl. 39.

5. Caylus, *Recueil*, t. II, pl. 80, 1 ; Babelon-Blanchet, n° 308 ; *Répertoire*, II, 177, 8.

6. *Répertoire*, I, 136, 1 ; Arndt-Amelung, *Einzelaufn.*, n° 532.

Une explication analogue semble convenir à la statuette de Pont-Sainte-Maxence.

L'attitude du corps porté en avant, celle du bras droit, à laquelle devait correspondre celle du bras gauche, ne s'expliquent que si l'on fait tenir à l'Hermaphrodite un bassin ou une coquille. Les degrés pratiqués dans le socle de la statuette, comme dans les bases de figurines de Vénus prêtes à descendre au bain [1], autorisent à croire que l'Hermaphrodite de Pont était placé dans des thermes, peut-être aussi dans quelque villa romaine sur le bord d'une pièce d'eau ou d'une grande vasque, et, tout en servant de support à un candélabre, éveillait l'idée d'une nymphe gardienne de la source. N'était-ce pas en se baignant dans la fontaine de Salmacis que le fils d'Hermès et d'Aphrodite avait changé de sexe?

On peut croire que l'Hermaphrodite de marbre, sur lequel il existe une épigramme de Martial [2], était placé, comme celui de Pont-Sainte-Maxence, au bord d'un bassin :

Masculus intravit fontes : emersit utrumque.
Pars est una patris, caetera matris habet.

Une épigramme anonyme de l'*Anthologie* [3] décrit une statue d'Hermaphrodite dans un bain public ouvert aux deux sexes.

ΕΙΣ ΕΡΜΑΦΡΟΔΙΤΟΝ ΕΝ ΛΟΥΤΡΩΙ ΙΣΤΑΜΕΝΟΝ

Ἀνδράσιν Ἑρμῆς εἰμί, γυναιξὶ δὲ Κύπρις ὁρῶμαι,
ἀμφοτέρων δὲ φέρω σύμβολά μοι τοκέων.
Τοὔνεκεν οὐκ ἀλόγως με τὸν Ἑρμαφρόδιτον ἔθεντο
ἀνδρογύνοις λουτροῖς παῖδα τὸν ἀμφίβολον [4].

Les statues de nymphes que je propose de rapprocher de l'Hermaphrodite de Pont sont les suivantes :

1° Musée Pie-Clémentin (*Rép.*, I, 438, 4);

1. Babelon et Blanchet, nos 249, 250.
2. Martial, XIV, 172.
3. *Anthologie Palatine*, IX, 783.
4. A rapprocher d'une statue d'Hermaphrodite, dans le gymnase de Zeuxippe à Constantinople, *Anthol. Palat.*, II, 103.

2° Ancienne collection Vescovali (*Rép.*, I, 438, 5);

3° Ancienne collection Cavaceppi (*Rép.*, I, 438, 7);

4° Musée Pie-Clémentin (*Rép.*, I, 441, 6);

5° Vatican (*Rép.*, I, 441, 7);

6° Louvre (D'Escamps, *Marbres Campana*, n° 27; *Rép.*, II, 405, 3);

7° Collection Cook à Richmond (la partie inférieure seule, dont M. Michaelis a bien voulu me communiquer un croquis);

8° Athènes ? (Friederichs-Wolters, *Gipsabgüsse*, n° 1549; *Rép.*, II, 405, 8);

9° Villa Borghèse (Nibby, *Monum. Borghesiani*, n° 33; *Rép.*, II, 405, 1; ici fig. 8);

10° Musée de Constantinople (*Rép.*, II, 405, 2);

11° Madrid (*Museo Español*, t. II, pl. à la p. 601; Hübner, n° 62; *Rép.*, II, 405, 6);

12°, 13° Collection Torlonia (*Album Torlonia*, n°s 101, 361; *Rép.*, 405, 4-5);

14° Musée de Lyon (partie supérieure d'un petit bronze, *ap.* Comarmond, *Antiquités du Musée de Lyon*, pl. IX, n° 102; *Rép.*, II, 405, 7);

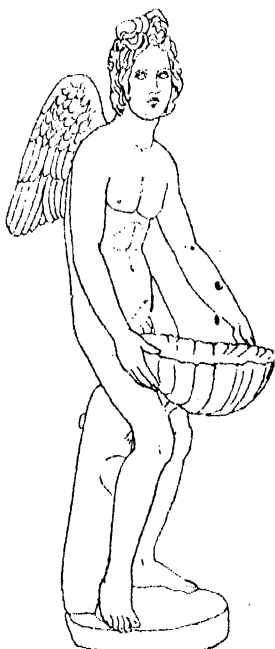
Nous aurions donc, en ne tenant compte que des œuvres en ronde bosse[1], à énumérer *quatorze* statues de ce type, alors que l'Hermaphrodite de Pont est encore isolé. Toutefois — et ceci vient à l'appui de notre manière de voir — il existe une statue, jusqu'à présent unique, qui offre le même motif attribué à un personnage viril. C'est un Éros en marbre conservé au château de Pavlovsk, près de Saint-Pétersbourg, et publié par Stephani dans son catalogue de cette collection[2] (fig. 9). Nous avons là un exemple frappant de ce *processus* d'adaptation, transférant à des divinités viriles non seulement les attributs, mais les attitudes de divinités féminines. L'Hermaphrodite de Pont est le résultat d'une transposition analogue.

1. Les bas-reliefs analogues ne sont pas rares.

2. Stephani, *Antiken zu Pavlovsk*, pl. I, 1; *Répertoire*, II, 437, 8. La statue a été trouvée, en 1771, près du lac de Némi.

On connaît de nombreuses figurines de bronze représentant Aphrodite ou Aphrodite-Isis, qui rappellent l'Hermaphrodite de Pont par la lourdeur des formes et cette obésité précoce, à nos yeux si disgracieuse, qui passe encore pour une beauté de la femme en Orient. Or, ces figurines proviennent presque toutes de la Syrie et de la Basse-Égypte et il y a lieu de croire qu'elles ne sont pas antérieures au IIe siècle après J.-C., puisqu'on n'en a pas découvert, que je sache, de semblables à Pompéi.

Fig. 9. — Éros de Pavlovsk.

La Gaule romaine, dont l'art paraît avoir été tributaire de celui de la Syrie et de l'Égypte, a fourni, outre l'Hermaphrodite de Pont, plusieurs grandes statuettes viriles où s'accuse la même tendance à l'obésité. Tels sont l'Apollon de Vieil-Évreux, qui est peut-être un Hermaphrodite, le Dionysos de l'ancienne collection Gréau, le Dionysos enfant de Vertillum (à Châtillon-sur-Seine), l'Apollon d'Arles (à Liverpool), etc. Les statues féminines du même type font, je crois, entièrement défaut en bronze[1]; en revanche, elles sont très fréquentes parmi les terres cuites blanches de l'Allier, où les Vénus opulentes, comparables aux Aphrodites syro-égyptiennes, se trouvent en grand nombre. Ces dernières, dont la date a pu quelquefois être fixée par des découvertes de monnaies, ne sont pas, en général, antérieures au IIe ou au IIIe siècle après J.-C.[2]; c'est à la même époque, celle de la plus grande prospérité matérielle de la Gaule, que nous attribuons l'Hermaphrodite de

1. La rareté des Vénus parmi les petits bronzes de la Gaule romaine est un fait que je ne parviens pas à m'expliquer.

2. Blanchet, *Études sur les figurines en terre cuite de la Gaule romaine*, p. 44 et suiv.

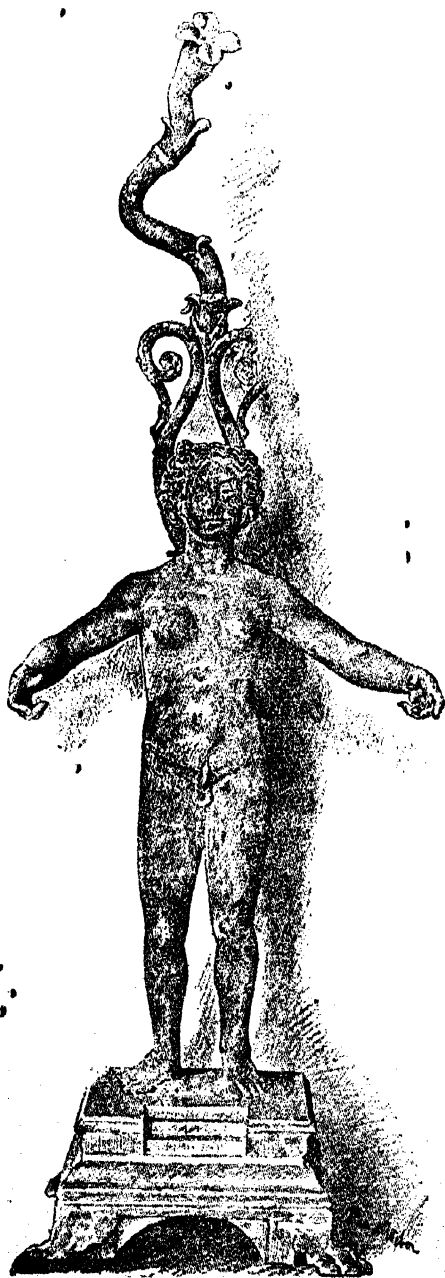



Fig. 10. — Hermaphrodite. Statuette de bronze découverte à Rome.

Pont-Sainte-Maxence. Nous ne voyons aucune raison de supposer que cette figurine ait été importée en Gaule ; elle présente, au contraire, tous les caractères de l'art provincial, mais d'un art dont les origines, les traditions et les tendances étaient plutôt gréco-orientales qu'italo-grecques. Le premier sculpteur étranger qui, à notre connaissance, ait fondu le bronze en Gaule, s'appelait Zénodore[1] ; et Zénodore, comme son nom l'indique, était un Grec d'Orient.

Je dois à l'obligeance de MM. Amelung et Hülsen la connaissance d'une statuette d'Hermaphrodite analogue à celle de Pont-Sainte-Maxence et conservée au musée du Capitole à Rome (fig. 10). La ressemblance porte même sur les bases, soutenues l'une et l'autre par des griffes de lion et pourvues de degrés comme celles de certaines statuettes d'Aphrodite prêtes à descendre au bain. Voici les renseignements que MM. Amelung et Hülsen ont bien voulu me fournir : « La seule mention de cette statuette se trouve dans le *Bullettino comunale*, 1875, p. 252, n° 1, où le Viminal est indiqué comme provenance. Elle est aujourd'hui sous verre dans la salle des bronzes du Palais des Conservateurs. La hauteur est d'environ 1m,20. L'Hermaphrodite est debout sur une base carrée, richement profilée, qui repose, aux quatre extrémités, sur des pattes de lion et présente, au milieu de la face antérieure, un petit escalier de trois marches. Sur la surface horizontale de la base sont gravées en creux des palmettes, qui étaient probablement incrustées d'argent. L'Hermaphrodite porte sur la jambe gauche (celui de Pont porte sur la jambe *droite*). Le pied droit est légèrement relevé; le mouvement s'explique bien si la cuisse droite supérieure servait d'appui à une coquille ou une coupe portée par les deux mains tendues en avant. La tête, avec coiffure féminine, boucles sur le front et sur les tempes, a été fondue à part et ajustée au corps. Les yeux, qui manquent aujourd'hui, étaient probablement en pierre ou en argent. Le regard se porte en avant. Sur le dos, au milieu, est un appendice allongé et quadrangulaire en forme de carquois. Dans cet appendice a été inséré par le haut un rameau élevé, qui monte d'abord en deux branches, à la façon d'une lyre, puis continue sous l'aspect d'une branche unique, à peu près suivant la forme d'un Z grec. Les parties sexuelles sont aujourd'hui cachées par une feuille. Immédiatement après la découverte, le sculpteur allemand Sommer a examiné la statuette et reconnu qu'elle était ithyphallique (cela est dit également dans le *Bul-*

1. Pline, *Hist. naturelle*, XXXIV, 45. Cf. nos *Bronzes figurés de la Gaule*, p. 12.

letino) et que le ♀ servait de passage à un jet d'eau, lequel tombait dans la coupe ou coquille tenue par l'Hermaphrodite. Il est probable que l'eau arrivait par une conduite dissimulée dans l'appendice mentionné ci-dessus. Il s'agit donc d'un *Manneken P...*; ce n'est pas le seul que l'antiquité nous ait légué, mais c'est sans doute le seul de ce type. Les formes sont très molles, le travail n'est pas mauvais, à peu près à la hauteur des meilleures figures de fontaine à Pompéi ».

Il est inutile d'insister à nouveau sur les caractères du motif, que j'ai tout lieu de croire syrien ou alexandrin. La statuette trouvée à Rome est supérieure à celle qui a été recueillie dans l'Oise; raison de plus pour attribuer cette dernière, dont les proportions sont singulièrement lourdes, à un artiste établi en Gaule, travaillant d'après un modèle étranger.

Le moulage des statues et le Sérapis de Bryaxis[1].

Le 17 mars 1902, je reçus de mon savant confrère et ami, M. Bouché-Leclercq, le petit mot que voici :

« Je rencontre dans Plutarque (*De Sollert. anim.*, 36) l'expression ἀπομάξασθαι (τὸ τῆς Κόρης ἄγαλμα), qui paraît bien signifier « prendre l'empreinte d'une statue. » Ce texte, nouveau *pour moi*, doit avoir été bien des fois visé par ceux qui se sont occupés de la technique des arts plastiques. Je vous demanderai vendredi prochain si je dois en conclure que la statue de la déesse parèdre du Sérapis (ou Sarapis) alexandrin passait pour avoir été *copiée* à Alexandrie sur la Koré de Sinope. »

M. Bouché-Leclercq voulait bien s'adresser à moi parce qu'il savait que je m'étais occupé, à plusieurs reprises, de la question du moulage en plâtre des statues antiques[2]. Mais il tombait mal, car le texte allégué par lui m'était complètement inconnu.

Mon premier mouvement fut de déplorer mon ignorance ; le second, de chercher si d'autres avaient été mieux instruits que moi. A cet effet, je réunis les livres et mémoires où le passage de Plutarque aurait dû être commenté, soit parce qu'il y est question du moulage des statues, soit parce qu'ils traitent du Sérapis alexandrin. Je recourus donc aux ouvrages suivants :

1° A. Furtwaengler, *Ueber Statuenkopien im Alterthum*, 1^{er} Theil, Munich, 1896, p. 21, 22.

2° Otf. Müller, *Handbuch der Archaeologie der Kunst*, éd. Welcker (1847), p. 421, 422 (γυψοπλασία, ἀπομάγματα).

1. [*Revue archéologique*, 1902, II, p. 5-21. Depuis que ce mémoire a paru, la question du Sérapis alexandrin a été traitée par MM. Bouché-Leclercq (*Revue de l'histoire des religions*, 1902, p. 1 sq.) et Amelung (*Revue archéol.*, 1903, II, p. 177 sq.). J'ai discuté, en note, quelques-unes des opinions de ces savants. — 1905.]

2. *Revue critique*, 1897, I, p. 46 ; *Revue archéol.*, 1900, II, p. 380 ; *Gazette des Beaux-Arts*, 1^{er} février 1902, p. 139.

3° Blümmer, *Technologie und Terminologie*, t. II, Leipzig, 1879, p. 143-145 (ἀπομάγματα).

4° Brunn, *Geschichte der griechischen Künstler*, t. I, Stuttgart, 1857, p. 383-385 (Bryaxis).

5° Overbeck, *Schriftquellen*, p. 253, n° 1325 (le Sarapis de Bryaxis).

6° Le même, *Griechische Kunstmythologie*, *Zeus*, p. 305-321 (Sarapis).

7° Collignon, *Histoire de la sculpture grecque*, t. II, p. 309-310 (le Sarapis de Bryaxis).

8° Michaelis, *Journal of Hellenic Studies*, t. VI (1885), p. 289-292 (le Sarapis de Bryaxis).

9° C. Robert, art. *Bryaxis* dans la *Real-Encyclopaedie* de Pauly-Wissowa.

10° Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie*, p. 248 (Sérapis)[1].

Dans aucun de ces savants livres ou mémoires, il n'y avait la moindre allusion au passage du *De Sollertia Animalium* que me signalait M. Bouché-Leclercq. Je lui fis part de ce résultat de mes recherches, en le priant de porter sa « découverte » à la connaissance du public ; il s'y refusa énergiquement, pour des raisons diverses, les unes de modestie, les autres d'amabilité pour moi, et c'est pourquoi je me trouve obligé de parler en son lieu de Sinope, de Sérapis et du moulage des statues dans l'antiquité.

Voici d'abord le texte et la traduction du passage de Plutarque (*De Soll. anim.*, 36) :

(Ed. Dübner-Didot, II, 1204.)

Ἱστοροῦσι δὲ καὶ τοὺς πεμφθέντας εἰς Σινώπην ὑπὸ Πτολεμαίου τοῦ Σωτῆρος ἐπὶ τὴν Σαραπίδος κομιδὴν, Σωτέλη καὶ Διονύσιον, ἀπωσθέντας ἀνέμῳ βιαίῳ, κομίζεσθαι παρὰ γνώμην ὑπὲρ Μαλέαν, ἐν δεξίᾳ Πελοπόννησον ἔχοντας, εἶτα ῥεμβομένους καὶ δυσθυμοῦντας αὐτοὺς προφανέντα δελφῖνα πρῴραθεν ὥσπερ ἐκκαλεῖσθαι καθηγούμενον εἰς τὰ ναύλοχα καὶ στόλους μαλακοὺς ἔχοντα τῆς χώρας καὶ ἀσ-

On raconte que ceux qui furent envoyés à Sinope par Ptolémée Sôter pour l'affaire du transport de Sérapis, Sôtélès et Dionysos, furent rejetés par un vent violent et arrivèrent contre leur gré au dessus du cap Malée, ayant le Péloponnèse à leur droite. Comme ils erraient découragés, un dauphin apparut devant la proue du navire et, semblant les appeler, les conduisit vers des régions tranquilles et sûres

1. Eug. Müntz a eu la bonté de me communiquer une brochure de Perkins, *Du moulage en plâtre chez les anciens* (Paris, Hennuyer, 1869), que je n'ai pas trouvée citée dans les travaux récents (c'est un extrait de l'ouvrage très connu du même auteur sur les sculpteurs italiens). Perkins ignore, comme tous les archéologues, le passage de Plutarque qui nous occupe; mais il donne d'intéressants détails sur l'usage du plâtre dans la sculpture.

φαλεῖς, ἄχρις οὗ τοῦτον τὸν τρόπον ἄγων καὶ παραπέμπων τὸ πλοῖον εἰς Κίρραν κατέστησεν. Ὅθεν ἀναβατήριον θύσαντες, ἔγνωσαν ὅτι δεῖ δυοῖν ἀγαλμάτων, τὸ μὲν τοῦ Πλούτωνος ἀνελέσθαι καὶ κομίζειν, ΤΟ ΔΕ ΤΗΣ ΚΟΡΗΣ ΑΠΟΜΑΞΑΣΘΑΙ ΚΑΙ ΚΑΤΑΛΙΠΕΙΝ.

de la côte; enfin le navire, ainsi dirigé, s'arrêta à Cirrha. Ils descendirent pour offrir un sacrifice de bonne arrivée et ils apprirent (par un oracle? par l'inspection des entrailles?) que, des deux statues, ils devaient enlever et rapporter celle de Pluton, *mais qu'ils devaient mouler et laisser en place celle de Koré.*

La traduction de V. Bétolaud (*Œuvres morales*, IV, 286) rend ainsi la dernière phrase : « Ils se décidèrent ensuite à prendre une des deux statues de cette ville, celle de Pluton, et à l'emporter. Pour celle de Proserpine, ils se contentèrent d'en mouler une empreinte, et ils la laissèrent. » Bétolaud avertit en note qu'il ajoute les trois mots : « de cette ville ». Cette addition malheureuse fait un contre-sens, car, bien évidemment, il s'agit de statues de Sinope et non de Cirrha. Ἔγνωσαν marque un avis que reçurent du ciel les deux envoyés et la traduction : « ils décidèrent » n'est certainement pas conforme au sens du contexte.

Cirrha, le port de Delphes, avait été détruite après la première Guerre Sacrée et le fut de nouveau après la seconde, qui se termina en 338 ; mais elle fut rebâtie depuis et le texte qui nous occupe semble témoigner qu'elle existait à la fin du IVe siècle, sous le règne de Ptolémée Sôter. Toutefois, cette conclusion ne s'impose pas, car Plutarque parle du port de Cirrha et non de la ville. Il n'y a de traces certaines de la renaissance de Cirrha qu'à l'époque de Polybe[1].

Le texte ἔγνωσαν ὅτι δεῖ κ. τ. λ. paraît bien écourté. Sans doute, les envoyés de Ptolémée ont pu être avertis de l'ordre divin au cours du sacrifice qu'ils offrirent ; mais on ne s'explique guère que Plutarque n'ait rien spécifié à cet égard. Il est bien possible qu'il manque quelques mots après ἔγνωσαν et que les envoyés aient reçu l'avis dont il est question en allant consulter l'oracle de Delphes, dont Cirrha était (et est encore aujourd'hui) le port. C'est ce qui ressort d'ailleurs d'un texte d'Eustathe que l'on trouvera cité plus loin.

1. Polybe, V, 27 ; cf. Urlichs, *Reisen*, I, p. 11.

Comment ont-ils fait, à Sinope, pour mouler (ἀπομάξασθαι) la statue de Koré? En ont-ils pris une empreinte à la cire, ou en ont-ils exécuté un véritable moulage en plâtre ? Le mot ἀπομάγμα se rencontre dans un passage souvent cité de Théophraste, *De lapidibus*, 67 :

(Éd. Wimmer-Didot, p. 350.)
Διαφέρειν δὲ δοκεῖ [ἡ γύψος] καὶ πρὸς ἀπομάγματα πολὺ τῶν ἄλλων, εἰς ὃ καὶ χρῶνται μᾶλλον ἢ μάλισθ' οἱ περὶ τὴν Ἑλλάδα, γλισχρότητι καὶ λειότητι.

Le plâtre semble l'emporter de beaucoup sur les autres matières pour les empreintes ; c'est pourquoi les [artistes] grecs s'en servent de préférence ou principalement, par suite de sa nature visqueuse et lisse.

Pris en lui-même, le mot ἀπόμαγμα signifie seulement *empreinte*, comme le prouve un autre passage de Théophraste[1] où il est question des ἀπομάγματα τῶν δακτυλίων, les empreintes des cachets. Mais l'assertion de Théophraste touchant l'usage presque constant du plâtre par les Grecs (οἱ περὶ τὴν Ἑλλάδα) porte à croire que les envoyés du roi d'Égypte ont moulé la Koré de Sinope avec du plâtre, et non autrement[2].

Or, ceci est la première mention, dans un texte antique, du moulage en plâtre d'une statue. Jusqu'à présent, on ne possédait à cet égard qu'un passage de Lucien, paraphrasé par le scholiaste, qui concerne le moulage d'une statue avec de la poix[3]. Dans le dialogue intitulé *zeus tragique*, Zeus aperçoit un dieu d'airain qui s'avance vers lui et reconnaît l'Hermès Agoraios, exposé près du Pœcile à Athènes : « Il est tout couvert de poix (πίττης γοῦν ἀναπέπλησται), dit-il, car tous les jours les statuaires en font une empreinte (ὁσημέραι ἐκματτόμενος ὑπὸ τῶν ἀνδριαντοποιῶν). » Là dessus Hermès récite des vers iambiques dont voici le début :

1. Théophraste, *De causis Plant.*, VI, 19, 5.
2. [A propos de moulages, M. Bouché-Leclercq m'a encore signalé un texte de Philostrate, *Vit. Apoll.*, VII, 9, p. 118. Apollonios raille les dieux égyptiens et vante la beauté des images grecques. Thespésios, piqué, lui répond : Est-ce que les Phidias et les Praxitèle sont montés au ciel pour y mouler les formes divines ? — Cf., sur la question des moules, un travail récent de M. Pernice, *Oesterreichische Jahreshefte*, 1904, p. 177.]
3. Lucien, *Jup. trag.*, 33.

Ἐτύγχανον μὲν ἄρτι χαλκουργῶν ὕπο
πιττούμενος στέρνον τε καὶ μετάφρενον ·
θώραξ δέ μοι γελοῖος ἀμφὶ σώματι
πλασθεὶς παρηώρητο μιμηλῇ τέχνῃ,
σφραγῖδα χαλκοῦ πᾶσαν ἐκτυπούμενος.

« Je me trouvais récemment enduit de poix par des bronziers sur la poitrine et le dos. Une cuirasse ridicule était façonnée et attachée autour de mon corps par un art imitateur, modelant l'empreinte entière du bronze. »

Il s'agit donc, dans ce passage, d'un moulage en poix ; mais M. Blümner remarque que les creux en poix étaient certainement employés ensuite pour obtenir des moulages en plâtre. « De cette manière on pouvait fabriquer en quantité des répliques à bon marché; il n'est pas douteux que les bustes en plâtre de grands poètes et d'écrivains, qui étaient souvent exposés dans les Bibliothèques privées de l'époque impériale, étaient simplement des moulages d'après des œuvres connues en bronze et en marbre [1] ».

Le passage cité à ce propos est de Juvénal (II, 4) :

Quanquam plena omnia gypso
Chrysippi invenias ; nam perfectissimus horum est
Si quis Aristotelem similem vel Pittacon emit.

Un peu plus haut, dans le même chapitre de son bel ouvrage, M. Blümner s'exprime ainsi : « En tous les cas, les anciens devaient déjà prendre des moulages de statues en marbre ou en bronze. Pline indique que c'est une invention de Lysistrate, frère de Lysippe, qui se servait à cet effet de plâtre ». Mais le passage de Pline, comme Henri Brunn l'a reconnu il y a longtemps, est inintelligible dans l'état où il nous est parvenu [2]. Pour en rendre l'absurdité sensible, je transcris la traduction autorisée de Littré (II, p. 487) :

« Le premier qui fit un portrait d'homme avec du plâtre moulé sur le visage même et qui redressa cette première image à l'aide de cire coulée dans le plâtre, fut Lysistrate de Sicyone, frère de Lysippe, dont nous

1. Blümner, *Technol. und Termin.*, II, p. 145.
2. Brunn, *Gesch. der griech. Künstler*, t. I, p. 403.

avons parlé. Ce fut lui aussi qui s'appliqua à rendre la ressemblance ; avant lui on ne s'étudiait qu'à faire les plus belles têtes possible. *Le même artiste imagina, pour les statues, d'en faire le modèle ; et cette idée eut tant de vogue, qu'on ne fit ni figure ni statue sans un modèle en argile ; d'où il paraît que la statuaire en marbre est antérieure à l'art de couler le bronze.* »

Appliquées à Lysistrate, sculpteur des environs de 300 av. J.-C., les lignes que j'ai soulignées sont vides de sens ; car, d'abord, on ne peut imaginer que Lysistrate ait fait le premier des modèles de statues (à supposer que la traduction soit exacte) ; et, surtout, on ne comprend pas ce que vient faire là une conclusion touchant l'antériorité de la statuaire en marbre sur l'art de couler le bronze.

La phrase : *idem et de signis effigies exprimere invenit* (XXXV, 153), que Littré interprète : « Il imagina, pour les statues, d'en faire le modèle », est généralement et plus naturellement traduite ainsi : « Il imagina de faire des moulages de statues[1] ». Mais, encore une fois, quel rapport y a-t-il entre ces moulages de statues, cause de la vogue subséquente des modèles de statues en argile, et la conclusion : *Quo apparet antiquiorem hanc fuisse scientiam quam fundendi aeris* ?

M. Furtwaengler a supposé jadis que Pline avait brouillé ses notes et que la partie du texte depuis *idem* jusqu'à *aeris* devait être reportée plus haut, là où il est question des inventions du Sicyonien Butade (XXXV, 151). On obtient ainsi un texte que je vais résumer comme il suit, d'après l'édition de Mmes Jex Blake et Sellers :

« Parlons de la plastique. A l'aide de terre, Butade découvrit l'art de modeler des portraits en argile ; il traça sur le mur l'ombre projetée par le profil de sa fille, le remplit d'argile, en fit un modèle, le sécha et le fit cuire avec le reste de sa poterie. (D'autres disent que le modelage en argile fut inventé à Samos par Rhoikos et Théodoros.) Butade le premier ajouta de l'ocre rouge ou modela en terre rouge et plaça des masques à l'extrémité des tuiles sur les monuments. Butade encore imagina de mouler des statues (*idem et de signis effigies exprimere invenit*), usage qui se répandit tellement qu'aucune figure de statue ne fut faite sans un

1. M. Bréal me fait observer que le mot *effigies* (*ex* + *fingere*) convient parfaitement à des moulages.

modèle d'argile. D'où il est clair que l'art de modeler en argile est plus ancien que la fonte du bronze. »

Pour relier cette dernière phrase à la précédente, on suppose que Pline (ou sa source) a voulu dire qu'il est impossible de faire une statue de *bronze* sans un modèle d'argile. Cette hypothèse est nécessaire si l'on veut obtenir un sens acceptable; elle l'est d'autant plus que l'usage de modèles en argile pour des statues de *marbre* ne paraît pas être fort ancien. Ainsi, Butade aurait inventé : 1° les portraits en relief; 2° les masques terminaux des tuiles; 3° le moulage des statues. La part de Lysistrate se réduirait à ceci : il fut le premier à mouler, avec du plâtre, des modèles *vivants* et à prendre dans le creux de plâtre ainsi obtenu une image en cire qu'il pouvait retoucher et corriger à loisir.

Cette transposition opérée dans le texe de Pline ne me semble pas, cependant, écarter toutes les difficultés. Du texte remanié, on a conclu que Butade avait inventé le moulage des statues. Mais ce texe ne peut parler que du moulage en plâtre de modèles en argile, sans quoi la phrase suivante, touchant l'emploi des modèles en argile, serait inintelligible. Donc, Pline a l'air de traiter du moulage des figurines en terre (Butade), puis du moulage d'après nature (Lysistrate), et de ne rien dire du moulage d'après le bronze ou le marbre, qui se pratiquait d'une manière si générale de son temps. Chose plus grave : peut-on vraiment interpréter la phrase : *idem et de signis effigies exprimere invenit* par : « le même imagina de couler en plâtre des modèles d'argile ? » J'en doute, et je remarque encore que si le moulage des statués était aussi ancien que Butade, il serait bien singulier que nous n'en eussions aucune mention avant le temps de Ptolémée Sôter, si voisin de celui de Lysistrate. Je suis donc porté à croire que la phrase citée à l'instant en latin doit être laissée dans le texte là où elle est et qu'elle s'applique bien au frère de Lysippe. Seul, les mots *crevit... aeris* doivent être transposés et attribués à Butade; il faudrait alors les placer à la fin du § 151, après *tradunt* et avant *sunt qui in Samo*.

On obtiendrait ainsi le canevas suivant :

1° Butade modèle des portraits en argile (XXXV, 151);

2° Usage des modèles de statues en argile; antériorité du modelage en argile sur la fonte du bronze (153 *in fine*);

3° Butade modèle en terre rouge et fabrique des tuiles historiées (152);

4° Lysistrate moule sur nature, fait de véritables portraits et moule des statues (153 *init.*).

M. Furtwaengler écrivait en 1896[1] :

« Le développement du goût artistique des riches Romains (au Ier siècle avant J.-C.) et le commencement des constructions de luxe eurent bientôt pour conséquence un besoin énorme de copies (d'après des œuvres célèbres), qui ne devaient plus être exécutées isolément, comme jadis à Pergame, mais en masse. Il semble que Pasitèle ait été le vrai chef de ce mouvement. *Nihil unquam fecit antequam finxit*, c'est-à-dire qu'il travailla d'après des modèles achevés. Mais s'il n'exécutait ses propres compositions en marbre que d'après un modèle exact, il n'aura pas, comme ses prédécesseurs, copié librement : il aura exécuté en marbre la copie d'une statue avec la même exactitude qu'un modèle en argile. Sans aucun doute, dans l'antiquité comme de nos jours, les modèles si peu durables en argile étaient moulés en plâtre et ces moulages servaient au report en pierre du modèle. Il est certain (?) que Pasitèle fit prendre des moulages des statues à copier, conservées dans des lieux publics ou consacrés, pour les reporter en pierre dans son atelier. Naturellement, on savait depuis longtemps mouler des statues; d'après la tradition, cela avait été inventé par Butades (?); mais l'emploi ordinaire de moulages comme modèles pour des statues de marbre est, suivant toute apparence, une innovation de Pasitèle. Les recherches techniques poursuivies sur des statues de marbre inachevées ont prouvé que jusqu'à une période avancée de l'époque hellénistique on n'employait pas d'ordinaire de modèle soigné, mais qu'on travaillait librement le marbre. C'est pourquoi les anciennes copies, exécutées ainsi sans modèle, sont inexactes. Pasitèle mit à la mode le travail d'après un modèle et un moulage de même grandeur, ainsi que l'usage des points de repère. Nous possédons une série de copies où ces points de repère subsistent; or, aucune d'entre elles n'est nécessairement antérieure au Ier siècle av. J.-C.

« L'usage ainsi introduit de copier d'après des moulages, avec le système des points, a produit l'énorme développement de l'art des copistes qui nous est attesté par une masse de statues conservées et dont nous reconnaissons l'initiateur dans le savant Pasitèle. C'est seulement par ce procédé que s'explique la découverte, en des lieux très divers, de copies d'un même original où toutes les dimensions principales sont concordantes. Combien il était ordinaire que d'anciennes statues célèbres fussent

1. A. Furtwaengler, *Ueber Statuenkopien*, 1896, p. 20, 21.

moulées par les sculpteurs, c'est ce que nous montre un passage connu de Lucien sur l'Hermès Agoraios à Athènes[1]. »

M. Furtwaengler aurait sans doute apporté quelques modifications à cet exposé s'il avait connu le passage de Plutarque signalé par M. Bouché-Leclercq.

J'ai proposé à plusieurs reprises, depuis 1897, d'admettre, au point de vue du moulage des statues antiques, une différence entre les bronzes et les marbres, les premiers pouvant toujours être moulés sans inconvénient, tandis que les marbres polychrômes ne supportent pas cette opération[2]. L'histoire de la Koré moulée par les envoyés de Ptolémée ne contredit pas ma théorie, car cette statue était très vraisemblablement en bronze, donc solide et résistante, tandis que celle du dieu était en bois recouvert de plaques de métal, c'est-à-dire fragile. Le Pseudo-Callisthène appelle le colosse assis de Sérapis un ξόανον, ce qui signifie une statue en bois, et qualifie d'ἄγαλμα celui de la déesse (κόρη), debout à côté de lui[3].

Il est encore question de l'ambassade de Ptolémée dans le traité sur *Isis et Osiris*, où on lit ce qui suit :

« On prétend que Sarapis n'est autre que Pluton, qu'Isis n'est autre que Koré. Ainsi disent Archimaque d'Eubée, Héraclide de Pont; et ce dernier croit que l'oracle de Canope est celui de Pluton. Ptolémée Sôter vit en songe le colosse de Pluton, qui était à Sinope. Il n'en soupçonnait ni la forme, ni même l'existence, et ne l'avait pas vu auparavant. Le dieu lui ordonna de transporter au plus tôt à Alexandrie cette image gigantesque. Ptolémée, ignorant où elle était placée, se trouvait dans un grand embarras; et comme il racontait la vision à ses amis, il se rencontra un homme qui avait beaucoup voyagé. Son nom était Sosibios. Il déclara qu'il avait vu dans Sinope un colosse semblable à celui qui avait apparu au roi. Ptolémée envoya donc Sotélès et Denys, lesquels après beaucoup de temps et de peine, mais non sans le concours de la Providence divine, dérobèrent le colosse et le ramenèrent avec eux. Dès que cette image rapportée eut été vue, Timothée l'interprète et Manéthon le Sébennite conjecturèrent, d'après son Cerbère et le dragon, que c'était une statue de Pluton et ils persuadèrent à Ptolémée que ce ne pouvait être une autre statue que celle de Sarapis. Dans l'endroit d'où elle ve-

1. Nous avons cité et traduit ce passage plus haut.

2. Cf., en dernier lieu, *Gazette des Beaux-Arts*, février 1902.

3. Pseudo-Callisth., I, 33. [J'ai eu tort d'écrire, dans la première édition de ce mémoire, que la statue de Sérapis était en bronze.]

nait, elle ne portait pas ce nom; mais, arrivée à Alexandrie, ce fut ainsi qu'on la désigna, puisque c'est sous ce nom que les Égyptiens adorent Sarapis[1] ».

On remarquera que ce récit ne fait pas mention de la statue de Koré; mais il est question de Koré tout au début, avec cette observation qu'elle a été identifiée à Isis. Donc, la statue de Pluton à Sinope a été exposée telle quelle à Alexandrie, sous le nom de Sérapis, tandis que le moulage de celle de Koré a dû servir à exécuter une statue d'Isis, compagne du dieu, pourvue d'attributs caractéristiques qui faisaient certainement défaut à la Koré de Sinope. Telle est peut-être, d'ailleurs, l'origine de toute la légende relative au moulage de la Koré. On voyait à Alexandrie deux colosses représentant un dieu assis et une déesse debout, l'un conforme au type hellénique de Pluton, l'autre différant quelque peu du type hellénique de Koré; on en conclut que le premier était un original grec et que le second avait été exécuté à Alexandrie d'après un moulage, avec les changements nécessités par les particularités du type plastique d'Isis.

Le commentaire d'Eustathe sur Denys le Périégète (v. 254) a conservé une forme de la légende qui met d'accord les deux textes de Plutarque, en faisant mention de l'oracle qui dirigea les ambassadeurs de Ptolémée[2] :

« Le Zeus Sinopitès est le même que le Memphitès, car *Sinopion* est le nom d'une montagne de Memphis; on tire aussi son nom de Sinope sur le Pont. En effet, il y a un récit (λόγος) d'après lequel le roi d'Alexandrie Ptolémée fils de Lagus vit en songe un dieu qui lui ordonna d'envoyer un navire pour le chercher, mais sans lui indiquer l'endroit où il se trouvait. Le roi expédia un navire au hasard, suivant ce qu'ordonnerait la fortune. Ce navire aborda sur la côte de Phocide et ceux qui le montaient y reçurent l'avis d'un oracle leur enjoignant d'aller à Sinope et d'en rapporter ce qu'on leur avait commandé de chercher. Ils y allèrent et prirent la statue de Zeus Sérapis. De là vient l'image appelée Zeus Sinopitès ou Sarapis, dont la substance, dit-on, reste une énigme pour

1. Plutarque, *De Isid. et Osirid.*, 27, 28 (trad. Bétoland, t. II, p. 248).
2. *Geogr. graeci minores*, II, p. 262 (éd. Müller). Tout ce passage est probablement emprunté à Estienne de Byzance (Meineke, *Steph. Byz. Ethnic. quae supersunt*, t. I [1849], p. 571). C'est encore à M. Bouché-Leclercq que je dois cette observation.

ceux qui la regardent. D'autres enfin font venir ce Zeus Sinopitès du fleuve Sinops ».

Ainsi, personne ne savait rien de certain au sujet de la statue, sinon que, par tradition, elle portait ce surnom de *Sinopitès*; diverses légendes se formèrent pour l'expliquer, et l'exégèse des prêtres du temple (le ἱερὸς λόγος) est celle que Plutarque a répétée. Une autre explication voulait que la statue fût venue du mont Sinope près de Memphis, où Brugsch, suivi par Lumbroso, a proposé de voir une altération grecque de *Sen-Hapi*, résidence d'Apis[1].

Avec le texte célèbre de Tacite, l'histoire se complique et s'enjolive d'éléments nouveaux[2].

« Pendant trois ou quatre mois que Vespasien passa à Alexandrie, il s'opéra plusieurs prodiges qui annonçaient la faveur du ciel... Un homme d'Alexandrie, connu pour aveugle, vint se jeter à ses genoux pour le supplier de le guérir. Cette démarche lui avait été inspirée, disait-il, par le dieu Sérapis, que ce peuple, livré aux superstitions, honore d'un culte particulier...

« Ces prodiges redoublèrent, dans Vespasien, le désir d'aller visiter la demeure sacrée de Sérapis, pour le consulter au sujet de l'Empire... Jusqu'ici nos auteurs n'ont rien écrit touchant l'origine de ce dieu ; voici ce que les prêtres égyptiens en rapportent. Pendant que Ptolémée, le premier des rois macédoniens qui rendit l'Égypte florissante, s'occupait des embellissements de la nouvelle ville d'Alexandrie, qu'il lui donnait des remparts, des temples et un culte, il aperçut en songe un jeune homme d'une beauté éclatante et d'une taille plus qu'humaine qui lui prescrivit d'envoyer, dans le Pont, des hommes de confiance pour y chercher sa statue... En même temps, il vit le jeune homme remonter au ciel dans un tourbillon de feu. Ptolémée envoie chercher les prêtres égyptiens qui sont en possession d'expliquer les songes, et leur fait part du sien ; mais comme ces prêtres connaissaient peu le Pont et, en général, les pays étrangers, il s'adresse à Timothée, un Athénien de la race des Eumolpides, qu'il avait fait venir d'Éleusis pour présider aux mystères de Cérès. Timothée, ayant questionné des gens qui avaient voyagé dans le Pont, apprend qu'il y avait, dans cette contrée, une ville nommée Sinope et, non loin de cette ville, un temple que, suivant une ancienne tradition du pays, on croyait consacré à Jupiter-Pluton ; en effet, on voyait auprès de ce dieu la figure d'une femme, qu'on jugeait assez

1. Brugsch, *Geogr. Inschr.*, I, p. 240.
2. Tacite, *Histoires*, IV, 81, 83.

généralement être Proserpine. Ptolémée, par cette légèreté naturelle aux princes, non moins prompt à se rassurer qu'à s'alarmer, et bien plus occupé de ses plaisirs que des dieux, perdit peu à peu de vue cet oracle; et il se livrait à tout autre soin lorsqu'il revit le même jeune homme, mais plus terrible et plus pressant cette fois, qui le menaça de le perdre, lui et son royaume, s'il n'exécutait ses ordres. Alors il fait partir en diligence des députés, avec des présents pour le roi Scydrothémis (c'était le souverain qui régnait à Sinope)[1]. Il recommanda à ceux qui devaient faire la traversée de relâcher pour consulter l'oracle d'Apollon Pythien. Leur navigation fut heureuse : Apollon, s'expliquant sans ambiguïté, leur dit de poursuivre leur route, de rapporter la statue de son père et de laisser celle de sa sœur.

« Arrivés à Sinope, ils portent à Scydrothémis les présents, les prières, les instructions de leur roi. Scydrothémis fut combattu, tantôt par la peur du dieu, tantôt par les menaces et l'opposition du peuple; souvent aussi, les présents des députés et leurs promesses le tentèrent. Il passa trois ans dans cette indécision, pendant lesquels Ptolémée ne ralentit point sa poursuite et ses prières. Il augmentait la pompe de l'ambassade, le nombre des vaisseaux, la richesse des présents. Pour lors, le jeune homme apparaît, tout courroucé, à Scydrothémis, et lui commande de ne plus retarder les décrets d'un dieu. Comme il reculait encore, le ciel envoya des fléaux de toute espèce, des maladies, et, de jour en jour, sa colère s'appesantissait plus visiblement. Ayant assemblé le peuple, il lui expose les ordres du dieu, sa vision, celle de Ptolémée, les maux qui allaient fondre sur eux. Le peuple ne voulait rien entendre : il était jaloux de l'Égypte, il craignait pour lui-même et il ne cessait d'investir le temple. C'est là ce qui a fort accrédité l'opinion que la statue s'était transportée elle-même au rivage pour s'embarquer. Puis, par un autre prodige, quoique le trajet fût immense, la flotte ne mit que trois jours pour se rendre à Alexandrie. Le temple fut digne de la grandeur de la ville; on le bâtit dans le quartier qui se nomme Rhacotis, où il y avait eu anciennement une chapelle consacrée à Sérapis et à Isis. Telle est, sur l'origine et sur la translation de ce dieu, la tradition la plus accréditée. Je n'ignore pas, cependant, que quelques-uns le font venir, sous le troisième Ptolémée, de Séleucie, ville de Syrie, et d'autres de Memphis, autrefois si célèbre, boulevard de l'ancienne Égypte. A l'égard du dieu lui-même, comme il guérit les malades, plusieurs veulent que ce soit Esculape et quelques-uns Osiris, la plus ancienne divinité du pays; d'autres prétendent que c'est Jupiter à cause de la souveraine puissance qu'on lui attribue; mais le plus grand nombre conjecturent que c'est

1. Ce tyran ou dynaste grec n'est connu que par Tacite; on ne possède pas de monnaies de Sinope qui portent son nom. Cf. Droysen, *Hist. de l'hellénisme*, trad. franç., t. III, p. 67, 1.

Pluton et ils se fondent sur divers attributs qui le désignent plus ou moins clairement »[1].

Cette histoire, beaucoup plus développée que les textes précédemment allégués, a cela de commun avec celui du *De Sollertia animalium* qu'il est question d'un ordre divin prescrivant d'enlever le dieu et de laisser la déesse; mais il n'est fait aucune mention d'une relâche forcée à Cirrha ni du moulage de la statue de Koré[2].

Il faut remarquer particulièrement l'allusion faite par Tacite (ou par l'auteur qu'il suit ici, Apion ou Manéthon)[3] à l'opinion qui faisait venir le Sérapis de Séleucie de Syrie, sous le troisième Ptolémée. Nous verrons plus loin qu'elle offre un intérêt considérable pour la question que soulève l'attribution de la statue.

Voici maintenant le texte important de Clément d'Alexandrie[4] :

« Pourquoi m'arrêter sur ces images quand je peux vous faire voir la grande divinité elle-même et vous montrer ce qu'elle était, elle qui, par-dessus toutes les autres, a été jugée digne de vénération? C'est ce Sarapis égyptien, dont on a osé dire que son image n'était pas faite de main d'homme. Quelques-uns racontent qu'il fut envoyé en présent par ceux de Sinope à Ptolémée Philadelphe, roi d'Égypte, qui se concilia leur faveur en leur envoyant du blé d'Égypte alors qu'ils risquaient de périr de famine, et que son idole était une image de Pluton; que Ptolémée, ayant reçu la statue, la plaça sur le promontoire aujourd'hui appelé Rhacôtis, où le temple de Sérapis était en honneur et où se trouvait (?)

1. Traduction Dureau de la Malle (un peu modifiée).

2. Delphes n'est nullement sur la route d'Alexandrie à Sinope; l'histoire de la relâche forcée, à la suite de la tempête, a été inventée pour expliquer ce détour. Peut-être une variante de la légende faisait-elle aborder les députés à Délos (et non à Delphes), pour consulter Apollon Délien (et non Pythien).

3. M. Fabia (*Les Sources de Tacite*, Paris, 1893, p. 243-244) pense que la source principale de la digression de Tacite sur Sérapis est Pline l'Ancien et que la source secondaire, commune à Plutarque et à Tacite, n'est autre que Manéthon. En tous les cas, il faut compter Apion parmi les sources directes ou indirectes de Pline, qui l'a cité à plusieurs reprises; cf. *Fragm. Hist. Graec.*, t. III, p. 506. Sur les Αἰγυπτιακά d'Apion comme source de Plutarque, voir Wellmann, *Hermes*, t. XXXI (1896), p. 221-253.

4. Clem. Alex. *Protrept.* IV, 48, p. 42 (Overbeck, *Schriftquellen*, 1325).

l'enceinte sacrée; la courtisane Blistichis étant morte à Canope, Ptolémée l'y fit transporter et la fit ensevelir au-dessous du sanctuaire en question. D'autres disent que ce Sérapis était une idole pontique qui fut transportée en pompe solennelle à Alexandrie. Isidore seul dit qu'elle fut apportée de Séleucie près d'Antioche, ville qui avait été également éprouvée par la famine et secourue par Ptolémée. Mais Athénodore, fils de Sandon, dans son désir de vieillir le Sérapis, s'est laissé aller à dire que c'était une image faite de main d'homme. Il dit que Sésostris, roi d'Égypte, ayant subjugué la plupart des peuples helléniques, ramena en Égypte à son retour un grand nombre d'artisans. Il commanda alors d'exécuter une statue d'Osiris, son ancêtre, avec un luxe extraordinaire; le travail fut accompli par l'artiste Bryaxis, non pas l'Athénien, mais un autre du même nom, qui employa à cet effet une mixture de diverses substances, de l'or, de l'argent, du cuivre, du fer, du plomb, de l'étain, des pierres égyptiennes de toute sorte, des fragments de saphir, d'hématite, d'émeraude, de topaze. Ayant pilé et mêlé tous ces éléments, il donna à la composition une couleur bleue, d'où l'éclat sombre de l'image; puis, après avoir mêlé l'ensemble avec la matière colorante qui restait des funérailles d'Osiris et d'Apis, il modela le Sérapis, dont le nom indique le rapport avec la sépulture et la fabrication avec des matériaux funéraires; car le nom est formé de ceux d'Osiris et d'Apis, ce qui fait Osirapis. »

Ici paraît pour la première fois, en connexion avec le Sérapis de Sinope, le nom du célèbre sculpteur Bryaxis, collaborateur et sans doute élève de Scopas. Mais, disait le stoïcien Athénodore, qui enseigna la philosophie à Auguste, ce n'était pas Bryaxis l'Athénien, mais un artiste ramené en Égypte par Sésostris. Si Athénodore a dit cela, c'est que le nom de Bryaxis était attaché par la tradition (mais non autrement) à la statue de Sérapis et que, d'autre part, cette statue lui semblait bien antérieure à Bryaxis. Maintenant, quelle était l'autorité de la tradition qui attachait le nom de Bryaxis à la statue qu'on croyait originaire soit de Sinope, soit de Séleucie?

Séleucie était, comme son nom l'indique, une fondation de Séleucus; or, précisément, on attribuait à Bryaxis une statue en bronze de Séleucus, mentionnée par Pline sans indication de lieu[1]. Tout fait penser qu'elle était à Séleucie même. Bryaxis était également l'auteur de l'Apollon colossal qu'on admirait à Daphnae, près d'Antioche, sanctuaire fondé, comme An-

1. Pline, *Hist. Nat.*, XXIV, 73.

tioche même, par Séleucus. Nous possédions, jusqu'en 1889, cinq témoignagnes sur cette statue, l'un de Libanius[1], l'autre d'Ammien Marcellin[2], le troisième de Théodoret[3], le quatrième de Cedrenos[4], le cinquième de Malala[5]. Théodoret dit qu'elle était en bois doré, Malala la qualifie de χρυσοῦν, ce qui revient au même; Cedrenus l'attribue à *Bruxis*, simple faute d'écriture pour Bryaxis. En 1889, M. Max Egger a reçu de M. Batiffol communication d'un fragment de Philostorge, perdu dans une obscure vie de saint, qui contient un témoignage d'un haut intérêt sur le colosse de Daphnae[6]. L'empereur Julien, de passage à Antioche, va consulter Apollon en son temple de Daphnae et admire particulièrement la statue du dieu Musagète, en bois de vigne doré : « Sa chevelure et sa couronne de laurier qui se mêlaient ensemble étaient tout en or brillant, d'une grâce étincelante à voir. Deux pierres violettes (ὑάκινθοι) énormes remplissaient l'orbite de ses yeux. » Le profil de la statue est connu par le revers d'une belle monnaie d'Antiochus Épiphane, que M. Egger a reproduit en tête de son article.

M. Egger a remarqué qu'il a quelque analogie entre le témoignage de Clément sur le Sérapis d'Alexandrie et la technique de l'Apollon de Daphnae telle que la décrit Philostorge. Mais cette analogie est plus apparente que réelle. Le Sérapis de Clément est un composé de substances si diverses qu'on ne sait plus les démêler; tout ce que l'on peut affirmer, c'est que la couleur de la surface est bleu sombre. Or, on lit dans Pline qu'au témoignage d'Apion il existait encore de son temps, dans le labyrinthe d'Égypte (ou dans *un* labyrinthe, c'est-à-dire dans un temple?), un colosse de Sérapis en émeraude haut de neuf coudées. Il me paraît évident, comme à

1. Liban., *Orat.* 61.
2. Amm. Marc., XXII, 13, 1.
3. Théodoret, III, 7.
4. Cedren., p. 536, éd. de Bonn.
5. Malala, p. 234, éd. de Bonn.
6. *Revue des Études grecques*, t. II, p. 104. Ce témoignage a échappé à M. Carl Robert, auteur de l'article *Bryaxis* dans la *Real-encykl.* de Pauly-Wissowa (1897).

M. Klein[1], que cette statue est identique à celle dont parle Clément et à celle dont l'auteur copié par Eustathe (Estienne de Byzance?) dit que la substance est énigmatique. Naturellement, il n'a jamais existé de statue en émeraude de cette taille; il ne peut s'agir que d'une image revêtue extérieurement d'une glaçure plombifère ou d'une patine de couleur vert sombre[2]. Rappelons, à ce propos, que Clément signale expressément le plomb parmi les ingrédients du Sérapis.

Mais, dira-t-on, que vient faire Sésostris dans notre histoire? Voici comment on pourrait répondre à cette question. Hérodote croit que les Colques sont les descendants de soldats égyptiens conduits dans cette région de l'Asie par Sésostris; il dit aussi que Sésostris s'avança jusqu'au Phase et qu'il avait subjugé auparavant les Scythes et les Thraces[3]. Donc, suivant ce roman populaire en Grèce, toutes les villes de la rive septentrionale du Pont, entre autres Sinope, devaient se considérer plus ou moins comme des fondations de Sésostris. On entrevoit ainsi le lien entre la version officielle des prêtres de Sérapis à Alexandrie et celle d'Athénodore : la statue dite *sinopique* était attribuée par les uns à quelque sculpteur grec d'époque historique, par les autres à un artisan employé à cet effet par Sésostris. En allant chercher cette vieille image à Sinope, les Égyptiens du temps de Ptolémée n'avaient fait, disait-on sans doute, que reprendre leur bien.

A mon avis, il est essentiel d'établir une distinction entre les deux Sérapis d'Alexandrie : 1° un colosse de couleur bleue ou vert sombre, attribué à l'époque de Sésostris et mis en relation avec Sinope, colonie de Sésostris; 2° une statue de style grec, représentant Hadès avec Cerbère, placée auprès d'une d'Isis copiée sur une Koré hellénique, compagne d'Hadès, qui devait porter le nom de Bryaxis et fut transportée de Séleucie à Alexandrie sous le troisième Ptolémée. Cette der-

1. Cf. Klein, *Archaeol. Epigr. Mitth.*, t. V, p. 96, note 30.

2. M. Berthelot a fait observer que, chez les Egyptiens, le nom de l'émeraude et celui du saphir étaient appliqués aux pierres précieuses et aux vitrifications les plus diverses (*Origines de l'alchimie*, p. 218; *Introduction à l'étude de la chimie*, p. 20).

3. Hérod., II, 102, 103.

nière statue, en bois recouvert de métal, était de Bryaxis, auteur d'ouvrages notables dans la même ville et à Daphnae.

Il ne faut donc pas, comme l'ont voulu quelques historiens, distinguer deux Bryaxis ou même trois, mais distinguer deux statues, dont l'une était une vieille œuvre égyptienne et l'autre un ouvrage du Carien Bryaxis, traité aussi d'Athénien parce que sans doute il reçut le droit de cité à Athènes. La première, tirée de quelque ancien édifice voisin de Memphis, fut exposée dans le temple de Rhakôtis sous le règne du premier Ptolémée et l'on imagina, pour la recommander à la vénération des Grecs, l'histoire merveilleuse de son voyage de Sinope à Alexandrie. Brugsch a probablement eu raison de chercher la source première de cette légende dans l'analogie du nom de *Sinope* avec les mots égyptiens *Sen-Hapi*, signifiant « résidence d'Apis ». La seconde, également colossale, fut enlevée ou acquise à Séleucie par le troisième Ptolémée, en même temps que le moulage d'une Koré[1] et donna naissance au type gréco-égyptien de Sérapis, la dernière création idéale du génie grec avant celle d'Antinoüs. La Koré de Bryaxis peut être considérée, par le même motif, comme l'ancêtre de toutes les Isis gréco-égyptiennes. Bientôt une confusion s'établit entre le Sérapis de Bryaxis, probablement revêtu d'une belle patine bleue, et le colosse à glaçure plombifère cyanée,

1. Il est question dans Libanius (*Orat.*, XI, 'Αντιοχικός, I, p. 307 Reiske) de l'enlèvement d'images de dieux chypriotes par les envoyés d'Antiochus II, roi de Syrie; les envoyés usèrent de fraude et remplacèrent les statues originales par des copies, qu'ils avaient demandé la permission d'exécuter dans le temple même (ἔφασαν βούλεσθαι κατ' ἴχνος τῶν αὐτόθι θεῶν δημιουργῆσαι τύπους). Les dieux, désireux de venir à Antioche, avaient conféré aux copistes le don d'une habileté merveilleuse. Dans le même passage, qui m'est encore signalé par M. Bouché-Leclercq (je ne crois pas qu'il ait été utilisé par les archéologues), Libanius parle d'une statue cornue (βούκερων) d'Isis, qui, ayant envie de venir d'Égypte à Antioche, envoya un songe à Séleucus II pour lui suggérer l'idée de la demander à Ptolémée III Evergète. Pour bien montrer que les dieux se déplaçaient ainsi de leur plein gré, Libanius raconte que, les Romains ayant voulu emporter le Zeus Kasios, ce dernier, à coups de tonnerre, les obligea à le remettre en place. Il fait allusion, en passant, à une aventure analogue, qui serait arrivée à un Ptolémée avec une statue d'Artémis. — On voudrait une monographie sérieuse sur les vols et déplacements d'œuvres d'art dans l'antiquité.

quelques exégètes firent alors venir de Sinope, non plus le colosse égyptien, mais l'œuvre de Bryaxis, qui n'avait aucun motif, que nous sachions, de travailler pour une ville aussi lointaine et aussi pauvre. De là cet effrayant mélange de traditions absurdes et contradictoires que nous avons fait effort pour débrouiller[1].

1. M. Amelung (*Revue archéol.*, 1903, II, p. 185) a contesté mes conclusions relativement à l'existence de *deux* statues, par la raison que, suivant Rufin (II, 23), la statue du Sérapéum d'Alexandrie, détruite à la fin du IVe siècle par les chrétiens, était un composé de toute espèce de métaux et de bois et qu'elle était coiffée du *modius*. — Évidemment, Rufin a visé, dans son récit, la statue de Bryaxis; mais ce qu'il dit des métaux divers qui la composaient est un simple écho de la légende sur *l'autre* Sérapis, celui dont parle Pline d'après Apion et dont M. Amelung ne tient aucun compte. Quelque menteur que fût Apion, il ne faut pas oublier qu'il écrivait pour des Grecs d'Égypte et qu'il ne pouvait pas les entretenir d'une statue de neuf coudées de haut, conservée dans leur pays, si cette œuvre, ou, du moins, une œuvre analogue n'avait jamais existé que dans son imagination.

La date de l'Apocalypse et la mévente des vins sous l'Empire[1].

Parmi les ténèbres souvent impénétrables de l'*Apocalypse* attribuée à saint Jean, se trouve une phrase qui, malgré sa bizarre allure, paraît une allusion évidente à un phénomène économique, contemporain de la dernière rédaction de ce document. Comme le sens et la portée de cette phrase ne sont précisés que par le contexte, il faut d'abord résumer en quelques mots la partie de l'*Apocalypse* qui la précède.

La vision que relate le prophète a pour centre l'Éternel assis sur un trône, qui est porté par quatre animaux analogues aux *keroubim* bibliques. Devant lui, fermé d'un sextuple sceau, est le livre de l'avenir, que peut seul ouvrir l'Agneau, c'est-à-dire Jésus. Le prophète assiste à l'ouverture des sceaux par l'Agneau et peut entrevoir ainsi, dans toute leur horreur tragique, les catastrophes qui se préparent. L'ouverture des quatre premiers sceaux révèle des calamités qui doivent affliger les hommes, sous l'aspect de quatre cavaliers symbolisant la domination tyrannique, la guerre, la famine et les épidémies. Entre ces quatre épisodes, il règne un parallélisme assez exact[2] :

1° Premier sceau ouvert par l'Agneau. Un des animaux du trône divin crie : Approche ! On voit un cavalier armé, sur un cheval blanc, qui reçoit une couronne comme s'il triomphait après une victoire ;

2° Ouverture du deuxième sceau. Le deuxième animal crie : Approche ! On voit un cavalier sur un cheval roux qui reçoit une grande épée ;

3° Ouverture du troisième sceau. Le troisième animal crie :

1. [*Revue archéologique*, 1901, II, p. 350-374.]
2. *Apocalypse*, VI, 1 *sq.* (éd. Reuss, p. 78).

Approche ! Ici, il faut citer le texte : « Je regardai et vis un cheval noir, et celui qu'il portait tenait une balance dans sa main. J'entendis une voix au milieu des quatre animaux qui disait : Le chœnix de froment à un denier, et trois litres d'orge pour un denier ; mais ne fais pas de mal à l'huile et au vin » (Καὶ ἤκουσα ὡς φωνὴν ἐν μέσῳ τῶν τεσσάρων ζώων λέγουσαν : Χοῖνιξ σίτου δηναρίου καὶ τρεῖς χοίνικες κριθῆς δηναρίου · καὶ τὸν οἶνον καὶ τὸ ἔλαιον μὴ ἀδικήσῃς) ;

4° Ouverture du quatrième sceau. Le quatrième animal crie : Approche ! On voit un cavalier appelé la Mort (Θάνατος), sur un cheval jaunâtre (χλωρός) accompagné d'Hadès (Ἅδης), auquel est donné pouvoir sur le quart de la terre pour faire mourir les hommes par la guerre, la famine et les maladies.

On remarquera que, des quatre cavaliers, le quatrième seul est nommé, chose d'autant plus nécessaire qu'il n'est caractérisé par aucun attribut. Le troisième ne reçoit pas de nom ; mais il est le seul dont la mission et la nature soient indiquées par une voix sortant du milieu des quatre animaux. C'est qu'en effet son attribut, la balance, pouvait prêter à l'équivoque : on aurait pu y reconnaître un justicier, tandis que le commentaire le désigne nettement comme la personnification de la famine, ou, tout au moins, d'une extrême cherté.

Pour les lecteurs de l'*Apocalypse*, naturellement informés du prix des denrées, cela ne pouvait faire aucun doute. La voix annonce que le blé sera vendu au prix d'un denier le chénice et que trois chénices d'orge vaudront un denier. En langage moderne, cela signifie que le blé vaudra 100 francs et l'orge 33 fr. l'hectolitre[1]. Or, sous le haut Empire, le prix normal de l'hectolitre de blé était de 14 francs et l'on peut estimer à 7 fr. 50 celui de l'hectolitre d'orge ; en effet, du temps de Polybe[2], le prix de l'orge était moitié de celui du blé, alors que, dans l'édit de Dioclétien, les prix de ces céréales sont dans le rapport de 60 : 100[3]. Il est donc vraisemblable qu'à une époque intermédiaire le rapport des prix était lui-même

1. Le chénice = 1 litre 08 ; le denier = 1 franc 07.
2. Polybe, II, 15.
3. Cf. S. Reinach, *Revue numismatique*, 1900, p. 429-434.

intermédiaire entre les extrêmes 50 et 60, ce qui autorise à l'évaluer à 55 pour cent environ.

Cela posé, on voit aisément qu'au témoignage de la voix prophétique le prix du blé a septuplé et celui de l'orge a quadruplé.

Mais la seconde partie de la phrase attribuée à la voix excepte expressément de ce renchérissement énorme l'huile et le vin : καὶ τὸν οἶνον καὶ τὸ ἔλαιον μὴ ἀδικήσῃς.

Il ne peut y avoir aucun doute sur la signification du verbe ἀδικεῖν, qui se retrouve plusieurs fois dans l'*Apocalypse*. Au chapitre VII, avant l'ouverture du 7e sceau, il se produit une accalmie dans la nature : les anges retiennent la fureur des éléments et un autre ange leur crie : Μὴ ἀδικήσητε τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν μήτε τὰ δένδρα, c'est-à-dire : « Ne faites point de mal à la terre, ni à la mer, ni aux arbres, jusqu'à ce que nous ayons mis le sceau (destiné à les protéger dans la tourmente) sur le front des serviteurs de Dieu. » Au chapitre IX, quand les sauterelles vengeresses sortent de la fumée que vomit le puits de l'abîme, quelqu'un leur dit (ἐρρέθη αὐταῖς) de ne point faire tort (ἵνα μὴ ἀδικήσουσιν) aux herbes de la terre ni aux arbres, mais seulement aux hommes qui ne portent pas le sceau de Dieu sur le front.

Ainsi, l'acception du verbe ἀδικεῖν est très claire et il s'agit bien, au chapitre VI, d'une ou de plusieurs mauvaises années qui doivent détruire le blé et l'orge, mais épargner le vin et l'huile, qui continueront à être récoltés en abondance.

Pourquoi cette exception dans l'annonce de la détresse imminente ? On n'explique rien en disant avec Reuss : « L'huile et le vin ne sont pas frappés par cette calamité ; mais ils ne servent pas à la nourriture de l'homme dans une proportion notable. » Quelque opinion que l'on ait de la valeur littéraire de l'*Apocalypse*, ce livre a été écrit pour être lu et compris, du moins dans ses grandes lignes ; or, c'est presque faire injure à l'auteur de croire qu'il aurait mentionné, dans ce passage, l'abondance du vin et de l'huile s'il avait voulu par là atténuer en quelque sorte l'horreur de la catastrophe qu'il annonce. Évidemment, les lecteurs de l'*Apocalypse* comprenaient au-

trement ; ils saisissaient dans ces mots une allusion très nette à un état de choses désastreux qui leur était familier et qui provoquait un malaise général. Car — et ici l'historien ne peut qu'être d'accord avec Reuss — rien n'est plus éloigné de la pensée de l'auteur de l'*Apocalypse* que de satisfaire la curiosité des générations futures ; il songe exclusivement aux hommes de son temps et leur parle de ce qu'ils connaissent, soit qu'il emprunte des images à la Bible, qui était leur lecture ordinaire, soit qu'il fasse allusion aux misères physiques, morales et politiques dont l'humanité d'alors et, en particulier, les premiers chrétiens supportaient le poids. Du reste, l'auteur déclare expressément que les temps sont *proches* et que les calamités qu'il aperçoit doivent survenir *bientôt* ; l'annonce de maux imminents, comme la cherté excessive des grains, devait être justifiée par les circonstances contemporaines.

Si maintenant nous essayons de préciser, au moyen des écrivains profanes, le moment où le passage cité du VI^e chapitre de l'*Apocalypse* devait être compris de tous ses lecteurs, nous sommes amenés à le chercher dans un espace de temps fort restreint, entre l'an 90 et 93 après J.-C., sous le règne de l'empereur Domitien.

Avant de passer en revue ces témoignages, disons tout de suite que d'autres arguments, dont quelques-uns d'une importance majeure, obligent à placer vers l'an 93 la rédaction définitive de l'*Apocalypse*. Je dis la « rédaction définitive », parce que la preuve paraît faite aujourd'hui qu'il existe, dans notre *Apocalypse*, un noyau plus ancien, postérieur de peu d'années à la persécution néronienne, mais que ce fonds primitif a été accru et modifié dans les trente années qui la suivirent. Or, une ancienne tradition veut que l'auteur de l'*Apocalypse* ait été exilé par Domitien dans l'île de Patmos, où cet ouvrage est censé avoir vu le jour. Rien n'autorise à dire que cette tradition soit sans valeur, du moins à titre d'indication chronologique. Irénée dit formellement que l'*Apocalypse* a été « vue » (ἑωράθη) vers la fin du règne de Domitien[1]. Comme le

1. Irénée, V, 30, 3 (Eusèbe, *Hist. Eccl.*, V, 8).

remarque avec raison M. Harnack[1], une date aussi précise, donnée par un Grec d'Asie Mineure au IIe siècle, mérite la plus grande considération. D'autre part, Épiphane[2] indique une date relative à la vie de Jésus, qui, au prix d'une correction déjà proposée par Petau, conduit à placer l'*Apocalypse* en l'an 93, date que M. Harnack juge très vraisemblable; cette fixation exacte remonterait, par l'intermédiaire d'Hippolyte, au maître d'Hippolyte, Irénée, qui, nous venons de le voir, mettait l'*Apocalypse* vers la fin du règne de Domitien, assassiné en 96. Si un savant aussi éminent que Reuss a voulu que l'*Apocalypse* ait été écrite sous Galba, en 68 ou 69, cela tient à ce qu'il croyait encore à l'unité de cet écrit dont une phrase, au XIe chapitre, paraît antérieure à la ruine de Jérusalem par Titus. Mais, depuis que l'on a commencé à démêler les diverses couches dont notre *Apocalypse* se compose[3], l'objection faite par Reuss à la date généralement reçue perd beaucoup de sa valeur.

Nous admettons donc comme à peu près certain que l'*Apocalypse*, sous sa forme actuelle, est de l'an 93 et nous cherchons à vérifier, pour cette époque, l'assertion impliquée par le texte, que les céréales faisaient défaut alors que le vin était abondant. Nous n'insisterons pas davantage sur l'abondance de l'huile, au sujet de laquelle nous ne trouvons pas d'éclaircissements complémentaires dans les textes païens.

Eusèbe place en l'an 92 un décret de Domitien interdisant de planter des vignes. L'indication chronologique est précieuse, car elle ne se trouve que là; mais Eusèbe n'entre dans aucun détail sur l'édit, qui nous est heureusement connu par d'autres sources. Suétone, au chapitre VII de la biographie de

1. Harnack, *Chronologie*, p. 245.

2. Épiphane, *Hérésies*, LI, 33 : Διὸ καὶ ἐσπούδασε τὸ ἅγιον πνεῦμα ἀποκαλύψαι ἡμῖν πῶς ἤμελλε πλανᾶσθαι ἡ ἐκκλησία μετὰ τὸν χρόνον τῶν ἀποστόλων, τοῦ τε Ἰωάννου καὶ τῶν καθεξῆς · ὃς ἦν χρόνος μετὰ τὴν τοῦ σωτῆρος ἀνάληψιν ἐπὶ ἐνενήκοντα τρίσιν ἔτεσιν. Sur quoi Petau observe (*Animadv.*, dans l'Épiphane de Dindorf, t. V, p. 168) : *Aliud agens Epiphanius haec scripsit. Non enim post* ἀνάληψιν, *hoc est ascensum Domini, sed post ejus* γέννησιν *et natalem* 93 *elapsis annis Apocalypsin Johannes attigit.*

3. Il est possible qu'il y ait dans l'*Apocalypse* un noyau juif, plus ancien encore que le règne de Néron.

Domitien, nous apprend qu'en présence de l'extrême abondance du vin et du manque de blé, Domitien pensa que l'on négligeait la culture des céréales pour celle des vignes et édicta ce qui suit : « Que personne ne plante de nouvelles vignes en Italie ; que, dans les provinces, on en détruise la moitié ou davantage. » (*Ne quis in Italia novellaret, atque in provinciis vineta succiderentur, relicta, ubi plurimum, dimidia parte*). Suétone ajoute que ce décret ne fut pas suivi d'un plein effet (*nec exsequi rem perseveravit*). Ainsi le témoignage de Suétone, combiné avec la date fournie par Eusèbe, confirme de la manière la plus frappante celui que nous avons tiré de l'*Apocalypse*, écrite probablement cette année ou l'année suivante. D'autre part, il apparaît clairement que l'état de choses constaté par Domitien n'est pas accidentel, que ce n'est pas le résultat d'une année particulièrement mauvaise pour les céréales et bonne pour la vigne ; il s'agit d'un phénomène économique qui devait durer depuis assez longtemps pour que l'empereur tentât de remédier au mal par un remède aussi radical que son décret.

De ce même décret, qui menaçait de ruiner des milliers de cultivateurs dans les provinces de l'Empire, Philostrate a parlé à deux reprises, dans sa *Vie des Sophistes* et dans sa *Vie d'Apollonius de Tyane*. Voici ce qu'il nous apprend.

Scopélianos de Clazomène enseignait la rhétorique et la sophistique à Smyrne, où ses succès au barreau l'avaient également rendu célèbre [1]. C'était d'ailleurs un grand personnage, issu d'une famille illustre ; comme ses ancêtres, il exerçait la grande prêtrise de l'Asie. On venait l'entendre de toutes les provinces de ce pays et même d'Égypte et de Grèce. Doué d'une facilité extraordinaire, il pouvait s'occuper à la fois d'éloquence, de poésie et des affaires publiques. Ses ennemis lui reprochaient même de ne pas préparer ses leçons et de rester en conférence avec les magistrats de Smyrne jusqu'au moment fixé pour le début de son cours. En cette double qualité d'orateur disert et d'homme politique, il fut choisi plusieurs fois

1. Philostrate, *Soph.*, I, 21.

par ces concitoyens pour plaider leur cause auprès de l'empereur et réussit dans toutes ses ambassades. Or, il arriva que Domitien décida la destruction des vignes d'Asie, parce que, prétendait-il, l'usage du vin rendait les cités turbulentes (ἐπειδὴ ἐν οἴνῳ στασιάζειν ἔδοξαν); il décréta qu'on arracherait les vignes existantes et qu'on ne pourrait en planter de nouvelles. Comme Domitien venait justement d'interdire la mutilation des mâles, cela faisait dire à Apollonius de Tyane que l'empereur voulait épargner les hommes et, en revanche, mutiler la terre (λέληθε δ' ὁ θαυμασιώτατος τῶν μὲν ἀνθρώπων φειδόμενος, τὴν δὲ γῆν εὐνουχίζων)[1]. Mais le péril n'était pas de ceux que l'on pût conjurer par des bons mots. Toute l'Ionie était en émoi et décida d'envoyer à Rome non pas un homme du commun, mais un émule d'Orphée et de Thamyris qui sût, comme eux, charmer les animaux et les pierres. Scopélianos, chargé de cette mission difficile, s'en acquitta avec éclat. Philostrate, qui pouvait encore lire son discours en faveur des vignes, l'estimait un des plus merveilleux qu'il eût prononcés. Scopélianos obtint le retrait du décret impérial, retourna à Smyrne porteur des présents que l'empereur lui avait faits et accompagné d'une brillante jeunesse qui le remerciait et célébrait son éloquence. D'après Philostrate, non seulement l'ordre de détruire les vignes d'Asie fut retiré, mais Domitien permit qu'on en plantât de nouvelles et alla jusqu'à menacer d'une peine ceux qui n'en planteraient pas (μὴ μόνον τὸ ἐξεῖναι φυτεύειν... ἀλλὰ καὶ ἐπιτίμια κατὰ τῶν μὴ φυτευόντων). Ce texte ne doit pas être pris tout à fait à la lettre et je crois qu'on aurait tort d'écrire, avec M. Goyau dans sa *Chronologie de l'Empire romain* : « Scopelianus... obtint la permission de planter des vignes et même une amende contre ceux qui n'en planteront pas. » D'abord, le mot ἐπιτίμια ne signifie pas précisément amende, mais indique une sanction d'une nature moins déterminée, qui peut être une simple réprimande. En second lieu, le but esssentiel de la mission de Scopélianos était d'obtenir que les vignes existantes ne fussent pas détruites et, accessoirement, qu'on pût en planter

1. Philostr., *Vit. Apoll.*, VI, 42.

de nouvelles. Ces nouvelles vignes, dans l'ordre naturel des choses, devaient servir, soit à constituer de nouveaux vignobles, soit à reconstituer ceux qui avaient péri par l'effet de la maladie ou de l'âge. C'est à ces derniers, je crois, que fait allusion la phrase de Philostrate : non seulement l'empereur autorise la plantation de vignes, mais il menace de son mécontentement ceux qui n'en replanteraient pas là où il y avait lieu de remplacer les vignes anciennes. Toute autre interprétation conduit à cette absurdité manifeste, que Domitien aurait voulu contraindre tous les Asiatiques à planter des vignes partout, même dans les terrains où une pareille culture était impossible.

Les historiens latins ne mentionnent pas la mission de Scopélianos, ni l'agitation que l'édit de Dioclétien provoqua en Asie-Mineure ; mais on en distingue nettement l'écho dans un passage de la biographie de Suétone. Ce dernier, parlant des soupçons qui tourmentaient Domitien et lui faisaient voir des ennemis partout, cite quelques exemples de cette inquiétude perpétuelle où vivait le prince et ajoute : « On croit que ce qui le décida surtout à faire grâce de l'édit relatif à la destruction des vignes fut la diffusion d'un écrit portant ces deux vers grecs :

Quand on me couperait jusqu'à la racine, je produirais pourtant assez
Pour faire des libations sur le corps de César immolé[1] ».

Évidemment, ces vers grecs n'avaient pas été composés à Rome, mais en Asie-Mineure, d'où ils s'étaient répandus en Italie avant ou pendant l'ambassade dont nous devons la connaissance à Philostrate.

La littérature romaine nous fournit encore une allusion très intéressante au décret de Domitien, allusion évidemment antérieure à l'époque où il fut rapporté. Le quatrième livre des *Silves* de Stace fut publié en 95, un an avant la mort

1. Suet., *Domit.*, XIV : *Ut edicti de excidendis vineis propositi gratiam facere non alia magis re compulsus credatur quam quod sparsi libelli cum his versibus erant :*

Κῆν με φάγῃς ἐπὶ ῥίζαν, ὅμως ἔτι καρποφορήσω
Ὅσσον ἐπισπεῖσαι Καίσαρι θυομένῳ.

de Domitien; mais il est certain que les pièces qui le composent ont été écrites antérieurement à cette date, c'est-à-dire à partir de 93, date probable de la publication du troisième livre. L'une de ces pièces célèbre la voie Domitienne, récemment réparée par l'empereur, dont Stace vante les bienfaits avec sa servilité habituelle. Il le félicite, entre autres, d'avoir rendu à Cérès les champs qu'on lui refusait depuis longtemps et la terre enfin revenue à la sobriété :

Qui castae Cereri diu negata
Reddit jugera sobriasque terras[1].

Le traducteur de la collection Nisard se contente d'écrire : « Celui qui rend à la chaste Cérès des terrains stériles et longtemps abandonnés. » C'est oublier que Stace est un écrivain soigneux, qui n'emploie pas les mots au hasard ni sans intention. *Sobriae terrae*, ce sont les campagnes où ne règne pas, c'est-à-dire où ne règne plus Bacchus, où la vigne, qui donne l'ivresse, a fait place au blé, qui soutient la vie. Du reste, dans la *Silve* qui précède celle où se lisent ces vers, on trouve déjà l'expression *sobria rura*. L'empereur a offert un banquet à mille Romains de distiction; Cérès et Bacchus ont rivalisé de zèle pour les satisfaire. « Ainsi roula jadis, versant l'abondance, la roue du char aérien de Triptolème; ainsi Lyaeus (Bacchus) ombragea des pampres de la vigne les collines jusqu'alors nues et les campagnes encore sobres. »

Sic vitifero sub palmite nudos
Umbravit colles et sobria rura Lyæus[2].

Le sens que Stace attache à l'épithète *sobrius* est donc tout à fait précis. Il est remarquable qu'il oppose ainsi, dans deux pièces qui se suivent, les divinités tutélaires du blé et de la vigne, Cérès et Bacchus. Cela devait être un lieu commun en ces années 92-94 où la surproduction du vin, accompagnant la disette de blé, donnait lieu à des plaintes et faisait germer des projets de réforme. Lorsque Stace écrivit la troisième *Silve* de son quatrième livre, le décret de Domitien avait paru

1. Stace, *Silves*, IV, 3.
2. Stace, *Silves*, IV, 2, 36.

et le poète l'en félicite, comme d'une victoire remportée, grâce à lui, par la grave et chaste Cérès sur le bruyant et turbulent Bacchus.

Le passage cité de Stace, poète officieux et presque officiel, est particulièrement intéressant en ce qu'il indique le motif allégué par Domitien pour justifier son décret contre les vignes. A cet égard, les auteurs dont nous avons conservé les témoignages paraissent, au premier examen, en désaccord, car Suétone allègue la disette du blé, *inopia frumenti*, et Philostrate les effets troublants du vin sur la paix publique dans les villes d'Asie. Mais les vers de Stace semblent prouver que Domitien invoqua à la fois ces deux motifs : la culture de la vigne devait être restreinte parce que le vin est plus nuisible qu'utile à l'homme, dont la sobriété est une vertu essentielle, et parce que les terres envahies par les vignes doivent être rendues, pour éviter la disette, à la culture du blé.

Ces motifs allégués par Domitien étaient-ils sincères? On a quelque raison d'en douter. Il arrive souvent, en effet, même de nos jours, que les considérants d'un décret ne donnent qu'une idée incomplète ou inexacte des intentions qui l'ont inspiré. En particulier, les mesures illibérales, de protection ou de prohibition, se colorent volontiers de motifs de morale ou d'hygiène dont le législateur s'est avisé après coup. Ainsi, les pays qui exportent beaucoup de bétail ou de viande ont souvent vu leur activité ralentie ou arrêtée par des prohibitions qui alléguaient l'existence d'épizooties dans ces pays ou de trichine dans les viandes, alors qu'il s'agissait surtout de protéger les intérêts de ceux qui se sentaient menacés par la concurrence [1]. Il est évident que Domitien aurait pu être

1. Je lis dans le *Temps* du 12 septembre 1901 ces réflexions fort justes signées d'« un vigneron », préoccupé des droits énormes qui pèsent sur l'exportation des vins français : « N'oublions pas que, si l'Intérêt gouverne le monde, la première des favorites de ce sultan s'appelle l'Hypocrisie. Le vin peut donc s'attendre à être taxé pour immoralité. Tels dignes personnages qui ont fait la guerre pour être autorisés à répandre l'opium en Chine, tel commanditaire de ces gin-boats qui débarquent par soixante mille caisses à la fois l'alcool frelaté sur la côte de Guinée, toute une armée de pharisiens, de *total absti-*

amené à prendre la même décision s'il avait voulu défendre, contre l'importation de vins provinciaux, les viticulteurs de l'Italie. Or, nous avons tout lieu de croire que tel était bien le fond de sa pensée.

D'abord, il était absurde d'alléguer que la destruction des vignes dût nécessairement avoir pour conséquence l'accroissement des emblavures. Les terres à vigne ne peuvent pas, sauf exceptions, être transformées en bonnes terres à blé, et réciproquement. Comme l'enseignait déjà Virgile :

Hic segetes, illic veniunt felicius uvae.

Sous le haut Empire, l'Afrique et l'Égypte produisaient du blé en telle abondance et, vu le bon marché de la main d'œuvre, à si bas prix que seules des terres particulièrement aptes à cette culture pouvaient entrer en concurrence avec elles sur le marché romain. Un grand propriétaire foncier, comme cet Ursus auquel Stace adressa une de ses *Silves*[1], possédait des terres près du Vésuve, à Locres, à Pollente en Ligurie, en Lucanie, sur le Tibre ; mais comme Stace dit expressément que ses terres à blé étaient en Crète et en Cyrénaïque, il faut en conclure que ses domaines italiens se composaient de vignobles, de prairies et de forêts. Le provincial pouvait produire du blé pour sa consommation et pour celle de la ville voisine, si cette ville n'était pas un port de mer ou située sur une rivière d'accès facile ; au cas contraire, il devait renoncer à ce débouché ou y vendre à perte, du moins dans les années d'abondance et les années moyennes. En Italie, la culture du blé était presque impossible, et cela pour deux motifs : la main d'œuvre était relativement chère et les grands acheteurs, l'État et les villes qui distribuaient le pain gratuitement, étaient obligés, pour ne pas succomber à cette charge, d'en acquérir de grandes quantités au meilleur compte possible. Seuls les navires venant d'Afrique et d'Égypte, d'où les frais de transport étaient presque nuls, pouvaient, en temps normal, fournir du blé

nents, se voileront la face à la pensée que le peuple, tout au moins le demi-peuple, pourrait boire du vin à peu près au prix qu'il vaut ».

1. Staces, *Silves*, II, 6.

dans ces conditions. L'acheteur au détail était rare, puisque l'État était à la fois acheteur en gros et détaillant. Ainsi, si l'on ne veut pas supposer que les conseillers de Domitien et l'empereur lui-même fussent tout à fait ignorants des conditions économiques de l'Empire, on ne saurait admettre qu'il ait cru sérieusement encourager la production du blé en limitant en Italie et en supprimant ailleurs celle de la vigne. Les anciens n'étaient sans doute pas de grands économistes; mais nous avons la preuve que, dès le début de l'Empire, on avait discerné dans le rôle de l'État, acheteur et distributeur de blé, la cause efficace de la diminution des emblavements en Italie. Suétone rapporte qu'à la suite d'une famine qui l'avait obligé à chasser beaucoup d'étrangers de Rome, Auguste voulut supprimer les distributions de blé, *quod earum fiducia cultura agrorum cessaret*; mais il ne donna pas suite à son projet, parce qu'il se dit que s'il supprimait ces distributions, son successeur se hâterait de les rétablir. Le mot *fiducia*, dans le texte de Suétone, prête à l'équivoque; ce n'est pas la « certitude » qu'on avait de recevoir du blé de l'État qui empêchait d'en produire, puisque les bénéficiaires des distributions étaient les citadins, tandis que les producteurs de blé étaient les habitants des campagnes. Auguste a sans doute voulu dire que ce qui détournait les paysans italiens de la culture était le fait constant que l'État distribuait à leurs clients naturels, les citadins, du blé acheté ailleurs que chez eux. Cette réserve faite sur l'interprétation littérale du texte, il est certain qu'Auguste a discerné clairement une des causes économiques les plus profondes qui ont amené la ruine de l'Italie et accéléré celle de l'Empire.

Une fois que l'Italie et celles des provinces où le sol n'était pas tout à fait favorable aux céréales ne pouvaient plus produire du blé, ou n'en produisaient que pour la consommation locale, il n'y avait, pour les possesseurs de domaines, que trois partis à prendre : ou les laisser improductifs, ou les transformer en terrains de pâturage, ou en faire des vignobles et des olivettes. Le premier parti fut adopté, dès le Ier siècle, par beaucoup de riches Romains, qui, possédant d'autres sources

de revenus, banques ou fabriques, aimèrent mieux aménager leurs terres italiennes en parcs que de les exploiter à perte ; les deux autres trouvèrent successivement des avocats parmi les agronomes. Caton mettait en première ligne, dans la classification des terres, les vignobles de gros rapport ; les prairies et les terres à blé ne venaient pour lui qu'en cinquième et en sixième lieu. Scrofa, dans le *De Re rustica* de Varron[1], combat cette manière de voir et donne la préférence aux prairies ; les adversaires de la vigne, dit-il, prétendent que les frais de culture en absorbent le produit. C'est que déjà la hausse du prix de la main d'œuvre s'était fait sentir, peut-être à la suite des guerres serviles, qui avaient diminué d'une manière effrayante le nombre des esclaves. En revanche, Columelle est un partisan décidé de la vigne et combat ceux qui lui préfèrent les prairies et les forêts[2]. D'après les expressions qu'il emploie dans son plaidoyer, on voit qu'à son époque l'agriculture italienne hésitait encore et que beaucoup de propriétaires ne pouvaient se décider à planter des vignes ; Columelle essaie de leur persuader qu'ils ont tort. Cet agronome distingué, dans le troisième livre de son ouvrage, parle de Sénèque comme encore vivant ; il l'a donc écrit avant 65. D'autre part, Pline le cite à plusieurs reprises parmi ses autorités ; il était donc mort avant 77, date de la publication de l'*Histoire Naturelle*. On peut considérer que l'influence de Columelle s'exerça surtout dans la période de 50 à 65, c'est-à-dire sous les règnes de Claude et de Néron. M. O. Seeck a émis l'hypothèse ingénieuse que le plaidoyer de Columelle en faveur de la vigne fut très écouté et eut pour résultat la multiplication inconsidérée des vignobles, particulièrement en Italie[3]. Vers l'an 70, au livre XIV de son *Histoire Naturelle*, Pline note une espèce de raisin, répandue depuis peu en Gaule, qui, dit-il, était inconnue de Virgile, mort quatre-vingt-dix ans plus tôt[4]. Plus loin, il écrit : « On a trouvé il y a sept ans, à Alba Helvia, dans la Narbon-

1. Varron, *De Re rust.*, I, 7.
2. Columelle, III, 3, 1.
3. Seeck, *Gesch. des Untergangs der antiken Welt*, t. I, p. 371.
4. Pline, *Hist. Nat.*, XIV, 3.

naise, une vigne dont la floraison passe en un jour, ce qui la met grandement à l'abri des accidents. On la nomme *narbonique* (ou *carbonique*)[1] ; aujourd'hui, toute la province en fait des plants. » Puis il fait observer que Caton l'Ancien, mort vers l'an 600 de Rome, n'a nommé que peu d'espèces de vignes, alors qu'on en connaît un très grand nombre, tant les progrès accomplis depuis dans cette culture ont été considérables. Il cite des exemples contemporains comme celui du grammairien Palémon qui acheta « il y a vingt ans », c'est-à-dire vers l'an 50, un domaine de 600.000 sesterces à dix milles de Rome et en tira, au bout de huit ans, une vendange valant 400.000 sesterces. « Tout le monde, dit il, courait voir les monceaux de raisin dans ces vignobles », dont Sénèque se rendit acquéreur au quadruple de leur prix d'achat. On conçoit que l'exemple d'une fortune si rapide et l'espoir de bénéfices aussi énormes aient contribué, non moins que les écrits de Columelle, à encourager la culture de la vigne en Italie et en Gaule. Du temps de Pline, on ne voyait pas encore le revers de la médaille ; il ne parle nulle part d'un excès de production, mais insiste, au contraire, sur le fait qu'un bon vignoble peut rapporter autant à l'agriculteur que le commerce de la mer Rouge ou de l'Océan Indien à un marchand. Pourtant, en parlant du vin de Falerne, autrefois si célèbre, Pline regrette que le mérite en ait baissé, parce que, dit-il, on vise plus à la quantité qu'à la qualité (*copiae potius quam bonitati*). C'est là une indication précieuse et qui, donnée à propos de la culture d'un seul vignoble, s'appliquait sans doute à beaucoup d'autres. Le jour n'était pas éloigné où cette masse énorme de vins italiens et provinciaux ne trouverait plus de débit et où l'extrême abondance provoquerait un effondrement des cours. Ce phénomène paraît s'être produit sous Domitien, aux environs de l'an 90, treize ans environ après la publication de l'ouvrage de Pline. Comme, vers la même époque, les récoltes de blé vinrent à manquer, il en résulta un mécontentement général, les riches ne pouvant se débarrasser de leurs vins et

1. *Carbunica*, dans le Vatic. 3861 ; vulgate *Narbonica*.

les pauvres étant obligés de payer le grain cher, là où ils ne le recevaient pas pour rien.

La conduite fâcheuse de Domitien, à partir de l'an 90, semble répondre au mécontentement, né de ce malaise économique, dont la phrase citée de l'*Apocalypse* atteste la généralité. En 90, Domitien rend un édit d'expulsion contre les philosophes ; Agricola refuse de rentrer dans la vie publique ; Tacite quitte Rome avec sa femme. La même année, au mois de décembre, Domitien, à l'occasion des Saturnales, ordonne de grandes distributions de vivres au peuple, auquel il prodigue non seulement le pain, qui était cher, mais le vin, qui était à vil prix. *Largi flumina quis canat Lyaei?* s'écrie Stace[1]. Il semble bien que l'empereur ait essayé, par un énorme achat de vin, de remédier à la surproduction et à la mévente. En 92 se place l'édit contre les vignes et Domitien passe les huit derniers mois de l'année loin de Rome. En 93, année de la mission de Scopélianos, il redouble de persécutions contre les philosophes et l'opposition stoïcienne ; il paraît aussi y avoir enveloppé les chrétiens, car l'*Apocalypse*, que nous plaçons en 93, fait allusion aux épreuves que subissent les Églises d'Asie et en prévoit de plus cruelles dans un avenir prochain.

Dès l'an 88, date de la publication du troisième livre des *Épigrammes* de Martial, nous trouvons une allusion probable à la surproduction du vin en Italie. Il y avait, dans la région de Ravenne, une espèce de vigne particulièrement féconde, dont parlent Columelle et Pline ; les récoltes qu'on en tirait étaient si abondantes qu'on ne savait comment s'en défaire. Martial dit qu'il aimerait mieux posséder à Ravenne une citerne qu'un vignoble, parce qu'il trouverait plus aisément le débit de l'eau que celui du vin :

Sit cisterna mihi quam vinea malo Ravennae,
Cum possim multo vendere pluris aquam[2].

Dans l'épigramme suivante, il accuse plaisamment un caba-

1. Stace, *Silves*, I, 6, 95.

2. Martial, III, 56. Cf. Hehn, *Kulturpflanzen*, 5e éd., p. 67. — [Un critique italien (*Bollettino di Filologia classica*, oct. 1902) m'a rappelé très justement,

retier de Ravenne de l'avoir trompé, parce qu'il lui a donné du vin pur, alors que Martial demandait du vin mouillé :

Callidus imposuit nuper mihi copo Ravennae :
Cum peterem mixtum, vendidit ille merum.

L'épigramme, plus que tout autre genre littéraire, comporte ce qu'on appelle aujourd'hui l'*actualité* ; Martial écrivait pour des gens qui n'avaient pas besoin d'un commentaire pour l'entendre. Évidemment, à Rome, on était fort bien informé de la mévente des vins dans la région de Ravenne ; et ce ne devait pas être une simple crise locale, sans quoi elle n'eût intéressé que les Ravennates. C'était l'annonce d'un état de choses dont on s'inquiétait déjà partout, qui allait s'aggraver dans les années suivantes et provoquer le décret de Domitien.

Le but nettement protectionniste que nous attribuons à ce décret — faute d'en pouvoir prendre au sérieux les considérants officiels — paraît, au premier abord, en contradiction avec les idées des peuples anciens, à qui la notion des droits protecteurs est restée étrangère. Nous avons, il est vrai, quelques exemples de prohibitions absolues ; ainsi les Athéniens, à une certaine époque, ont interdit l'exportation des figues ; les Nerviens, au dire de César[1], défendaient l'importation du vin (*nihil pati vini... inferri*) et les lois du Bas-Empire interdisaient sous les peines les plus sévères l'introduction du fer et de certaines denrées chez les Barbares[2]. En outre, les Romains avaient un système très développé de douanes, de droits de port, de péages et d'octrois. Mais rien, dans ce que nous savons, ne ressemble à un tarif protecteur, destiné à défendre le travail d'un pays contre les importations des pays voisins. Les douanes antiques étaient purement fiscales ; l'État cherchait à tirer un revenu de la circulation des marchandises, mais ne se préoccupait nullement de la régler au profit de telle ou telle région, de telle ou telle catégorie de produc-

à ce propos, que Ravenne n'avait pas d'eau potable (Sidoine, *Epist.*, I, 5, 6 ; I, 8, 2 ; *Carm.*, IX, 298). L'épigramme de Martial peut donc faire allusion à la rareté de l'eau saine autant qu'à la surabondance du vin.]

1. César, *Bell. Gall.*, II, 15.
2. Cf. Cagnat, *Impôts indirects chez les Romains*, p. 4.

teurs. Du reste, le Moyen Age, jusqu'au XIIIe siècle, n'a pas connu davantage la protection douanière; même à cette époque, on trouve partout des prohibitions d'exporter les denrées nécessaires et les métaux précieux, plutôt que des entraves raisonnées à l'importation de certains produits. C'est seulement au XVIe siècle que les tarifs protecteurs apparurent, pour trouver leur expression la plus complète au XVIIe siècle, avec le système de Colbert. A la crainte d'exporter avait succédé le désir de vendre, sous la double influence de la théorie de la balance du commerce et de l'usage des *pactes coloniaux*, obligeant les colonies d'acheter, à titre exclusif, les produits de la métropole et leur interdisant, de façon plus ou moins absolue, d'y faire concurrence[1].

Si les Romains du temps de l'Empire avaient eu cette conception si simple d'un droit fixe ou mobile sur les blés de l'Afrique et de l'Égypte, comme sur les vins ou les huiles des autres provinces, l'agriculture italienne aurait pu être sauvée de la crise qui finit par couvrir la péninsule de *latifundia*. Il serait oiseux de chercher pourquoi cette idée n'est pas venue aux Romains; mais on peut faire observer que l'industrie était encore dans l'enfance (conséquence naturelle de l'esclavage) et que le gouvernement impérial fut toujours préoccupé de l'armée et de la plèbe urbaine plus que de la population agricole de l'Italie. Un tarif protecteur aurait fait bénéficier celle-ci d'une sorte d'impôt levé sur les consommateurs les plus nombreux, c'est-à-dire sur la population des villes; il aurait, en outre, créé du mécontentement dans les provinces, où se recrutaient et où stationnaient les armées. Ainsi, lors même qu'un empereur romain eût voulu organiser la protection, il

1. Pendant la seconde moitié du XIIIe siècle, la France prohibait l'exportation des grains, du vin, des chevaux, des armes, des métaux précieux. A la même époque, Venise frappait d'exclusion les marchandises semblables à celles qu'elle fabriquait de préférence, glaces, verreries, tissus de soie, etc., et prohibait l'émigration de ses ouvriers. Au commencement du XIVe siècle (1304), Philippe le Bel ajouta, aux prohibitions existantes, celle d'exporter les matières propres à la fabrication et à la teinture des étoffes. En 1538, ordonnance prohibant l'importation des draps étrangers, etc. *Cf.* Pigeonneau, *Hist. du commerce*, t. II, p. 66 et Levasseur, *Hist. des classes ouvrières en France*, 2e éd., t. II, p. 46.

aurait hésité à le faire, tout comme Auguste — nous l'avons vu plus haut — ne put se résoudre à supprimer les distributions publiques de blé dont il comprenait cependant tous les périls.

Mais les tarifs protecteurs des peuples modernes, complétés souvent par le système des primes à la sortie, ne sont qu'une forme raffinée et savante de la lutte économique. Or, cette lutte est de tous les temps et a causé d'innombrables guerres avant de donner lieu à l'imposition de droits d'entrée sur les marchandises. A l'époque où l'on n'avait pas encore imaginé de créer ces barrières artificielles, le producteur ou le commerçant, menacé dans sa production ou dans son commerce, pouvait, soit anéantir ses concurrents par une guerre heureuse, soit leur interdire toute concurrence s'ils étaient sujets à ses volontés. Pour protéger les vignes italiennes, au Ier siècle, le moyen le plus simple était de faire arracher les autres et d'interdire qu'on en plantât de nouvelles. Telle fut, croyons-nous, la pensée de Domitien et nous avons d'autant plus le droit de la lui attribuer qu'il pouvait trouver, dans l'histoire du passé de Rome, une mesure analogue qui constituait un précédent[1]. Cette mesure nous est connue par un seul texte de Cicéron, et ce texte appartient au *De Republica*, qui n'a été déchiffré qu'au XIXe siècle sur un palimpeste. Il est donc permis de croire qu'il y a eu bien des mesures analogues, mais dont les historiens, trop préoccupés de politique et de guerres, ont négligé de nous transmettre le souvenir.

Le dialogue *De Republica* est censé avoir lieu en l'an 129. Cicéron y met les mots que voici dans la bouche du second Africain[2] : « Nous, Romains, les plus justes des hommes, nous interdisons aux nations transalpines la culture de la vigne et de l'olivier, pour augmenter la valeur de nos olivettes et de nos vignobles ; c'est un acte de prudence, non de jus-

1. Cf. Seeck, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, I, p. 371, qui, éclairé par l'exemple des *agrariens* allemands, a le premier mis en lumière les procédés « protectionnistes » de l'aristocratie terrienne en Italie.

2. Cic., *De Rep.*, III, 6, 9.

tice, et vous voyez en quoi la sagesse diffère de l'équité. » Ce passage ne peut s'appliquer à Marseille, alliée des Romains, dont le territoire propre était planté de vignes et d'oliviers, depuis que les Phocéens y avaient introduit ces cultures[1]. D'autre part, il ne peut viser les Salluviens, les Voconces, les Arvernes, etc., avec lesquels Rome n'entra en conflit qu'en 125, quatre ans après l'époque présumée du *De Republica*. Force est donc d'admettre, avec Mommsen[2], qu'il s'agit d'une condition de la paix imposée, vers 153, aux Oxybes et aux Déciates, peuplades ligures à l'ouest du Var, que les Romains avaient vaincues en 154 et dont ils avaient placé le territoire sous l'autorité de leurs alliés marseillais.

Il est peu probable que cet exemple n'ait pas été suivi plus tard, lorsque la conquête romaine s'avança vers l'intérieur de la Gaule[3]. On peut affirmer, je crois, que, jusqu'à l'époque de l'organisation de la Gaule par les Romains, il n'y eut de vignobles gaulois que dans la banlieue de Marseille. Posidonius, qui visita la Gaule vers l'an 100 av. J.-C., dit expressément que le peuple ne boit que de la cervoise et que les riches seulement reçoivent du vin de l'Italie ou de Marseille[4]. C'est à tort que Hehn a cité Justin à l'appui de son opinion que les Gaulois de l'intérieur et même les tribus éloignées (*die entfernteren Stämme*) auraient appris des Marseillais la culture de la vigne et la fabrication du vin[5]. La phrase de Justin[6] : *tunc et vitem putare, tunc olivam serere consueverunt*, s'applique uniquement aux Gaulois de Marseille et des environs immédiats de cette ville. Il ne faut pas interpréter autre-

1. Strabon, IV, p. 179; Justin, XLIII, 4; cf. Athénée, I, 48, p. 27.

2. Mommsen, *Röm. Gesch.*, t. II, p. 160.

3. Sur la culture de la vigne en Gaule, voir le programme de P. Weise, *Beiträge zur Geschichte des römischen Weinbaues in Gallien und an der Mosel*, Hambourg, 1901.

4. Cf. Athénée, IV, 36, p. 152; Diod., V, 26.

5. Hehn, *Kulturpflanzen*, 5e éd., p. 70. Cf. Varron, *De Re Rust.*, I, 7, 8. Dans ce passage, un des lieutenants de César, Cn. Tremellius Scrofa, dit que lorsqu'il commandait des troupes romaines dans l'intérieur de la Gaule transalpine, près du Rhin, il a vu des contrées où il n'y avait ni vignes, ni oliviers, ni arbres fruitiers d'aucune sorte.

6. Justin, XLIII, 4.

ment le mot de Macrobe dans son commentaire du Songe de Scipion : *Galli vitem vel cultum olivae Roma jam adolescente didicerunt*[1]. C'est encore des Marseillais qu'il s'agit, et peut-être de quelques bourgades voisines. Si, en 154, Rome interdit la culture de l'olivier et de la vigne à des peuplades ligures placées par elle sous l'autorité de Marseille, c'est sans doute qu'elle craignait de leur voir suivre l'exemple de la grande ville grecque et jouir de la même immunité ; mais rien n'autorise à croire que ces cultures existassent déjà chez ces peuples. Cela posé, je crois nécessaire d'admettre qu'il y eut une loi, non mentionnée dans nos textes, qui, jusqu'à la conquête de César, prohiba la culture de la vigne dans la Narbonnaise, province constituée vers 120 av. J-C. Sans cela on ne comprendrait pas qu'avant l'époque impériale il ne soit jamais question des vins de la Gaule, ni qu'une population aussi industrieuse que celle de la Province se fût privée de cette source de richesses. Peut-être objectera-t-on que les Gaulois de ce temps-là n'aimaient pas le vin, comme Posidonius nous dit qu'ils n'aimaient pas l'huile d'olive, parce qu'elle était rare et qu'ils n'y étaient pas accoutumés. Mais nous avons, au contraire, la preuve que les Gaulois de la Province et même de la Gaule indépendante aimaient le vin ; seulement, ils achetaient du vin italien et devaient nécessairement le payer cher à cause des frais de transport[2]. Nous savons cela surtout par ce qui reste du plaidoyer de Cicéron pour Fonteius, personnage équivoque qui gouverna la Gaule Narbonnaise en qualité de préteur de 76 à 73, et qui, accusé de toutes sortes de concussions par les Gaulois, fut défendu en 69 par Cicéron. Un des reproches qu'on lui adressait était d'avoir établi, en Gaule, un impôt sur les vins importés d'Italie, *vectigal impositum fructibus nostris*. Or, cette importation devait être très considérable, car Cicéron reconnaît que l'impôt en question a dû rap-

1. Macrobe, *Somn. Scip.*, II, 10, 8.
2. Ce que Platon dit de l'ivrognerie des Celtes (*Leges*, I, p. 637) ne s'applique pas, comme le croit M. Weise (*op. laud.*, p. 4), aux Celtes de la Gaule, mais certainement à ceux du Danube. On ne peut donc dire qu'ils tiraient leur vin de Marseille.

porter des sommes énormes, *pecuniam permagnam ista ratione cogi potuisse confiteor*. L'impôt variait suivant les localités : à Toulouse, 4 deniers par amphore ; ailleurs 2 ou 3 victoriats. Il y avait aussi une taxe de 6 deniers par amphore sur le vin importé de la Province » chez l'ennemi », c'est-à-dire dans la Gaule indépendante. Nous ne possédons que des fragments du plaidoyer de Cicéron, particulièrement incomplets en ce qui concerne cette affaire des vins ; mais ce qui reste suffit à montrer que la Province était une excellente cliente pour les possesseurs de vignobles romains. Nous entrevoyons ainsi l'importance que les Romains attachaient à ce commerce et nous comprenons leur irritation contre les peuples qui, comme les Nerviens, alléguaient les dangers de l'ivresse pour prohiber l'importation du vin dans leur pays[1]. Les Nerviens craignaient peut-être les effets débilitants du vin ; mais ils craignaient encore plus, et avec raison, les marchands romains qui, tout en faisant leurs affaires, préparaient la conquête de la Gaule par la fondation de dépôts et de comptoirs. Le fait que César signale, chez les Nerviens, la défense d'introduire du vin, indique assez que, dans le reste de la Gaule, cette marchandise italienne avait libre cours. Ce n'est peut-être pas un paradoxe de prétendre que les marchands de vins italiens ont été les éclaireurs et les fourriers des légions de César[2].

Après la conquête, la Gaule devint rapidement un pays de vignobles, sans doute parce qu'il était impossible de maintenir une prohibition qui eût lésé, non plus des Barbares, mais des colons romains. Columelle et Pline attestent que la Gaule méridionale envoyait déjà des vins — et même des vins falsifiés — en Italie. Il est question de vins de Bourgogne (ceux de Vienne, des Arvernes, des Séquanes, etc.[3]), et aussi,

1. César, *Bell. Gall.*, II, 15 : *nihil pati vini... inferri, quod iis rebus relanguescere animos... existimaverunt.*

2. Aussi furent-ils (à Genabum) les premières victimes du soulèvement de la Gaule en l'an 52. — Les campagnes de César contre les Belges étaient peut-être, dans une certaine mesure, inspirées par le désir d'ouvrir le nord-est de la Gaule au commerce romain.

3. Les mots *Arverno Sequanoque*, dans Pline (XIV, 1, 18), sont des restitutions douteuses ; Detlefsen écrit *Taburno Sotanoque*. Cf. Weise, *op. laud.*, p. 7.

semble-t-il, d'un cru appartenant au domaine actuel des vins de Bordeaux (*vitis Biturica*, *Biturigiaca*)[1]. Nous avons déjà cité un texte de Pline, d'après lequel un plant découvert peu auparavant dans la Narbonnaise s'était répandu, en sept ans, dans toute la Province. Évidemment, la production de la Gaule, en particulier de la vallée du Rhône, où la voie fluviale facilitait les transports, fut pour quelque chose dans la crise vinicole dont nous avons noté les premiers symptômes en 88. Pline, sans parler encore de surproduction, trouve étonnant (*mirum*) que le vin gaulois plaise en Italie[2] et peut-être se fait-il l'écho des plaintes de viticulteurs romains irrités de la concurrence quand il dénonce les manipulations suspectes des fabricants de vin dans la Narbonnaise : « Plût au ciel, dit-il, qu'ils n'y introduisissent pas des herbes et des substances nocives ! N'achètent-ils pas de l'aloès, avec lequel ils en altèrent le goût et la couleur ? ».

Nous avons vu que le décret de Domitien prétendait ne laisser subsister dans les provinces que la moitié, au plus, des vignes existantes. Quelle moitié s'agissait-il d'épargner ? Sans doute celle qui appartenait à des citoyens romains. Mais la prospérité naissante de la Gaule aurait été atteinte par cette mesure insensée autant que la vieille richesse de l'Ionie. Suétone dit que Domitien n'exécuta pas son projet, *nec exsequi rem perseveravit*. Cela ne signifie pas qu'il l'ait tout à fait abandonné, du moins en Occident. Sans vouloir trop presser le sens du verbe *exsequi*, qui signifie « pousser jusqu'au bout », on peut supposer que des deux parties de l'édit, l'une ordonnant l'arrachage d'une moitié des vignes, l'autre défendant d'en planter de nouvelles, la seconde fut appliquée en Gaule, sinon par Domitien lui-même, du moins par quelqu'un de ses successeurs. Cette hypothèse semble même nécessitée par les trois textes concernant l'empereur Probus qui, vers 280, permit « à tous » de planter des vignobles dans la vallée du Danube et dans la partie occidentale de l'Empire : *Gallis om-*

1. Pline, XIV, 2, 27 ; Colum., *R. Rust.*, III, 2, 19 ; 2, 28 ; 7, 1 ; 9, 1 ; 21, 3. Voir Hehn, *Kulturpflanzen*[5], p. 71 ; Weise, *op. laud.*, p. 7.
2. Pline, *Hist. Nat.*, XIV, 39.

nibus et Hispanis ac Britannis hinc permisit ut vites haberent vinumque conficerent[1]. — *Vineas Gallos et Pannonios habere permisit*[2]. — *Hic Galliam Pannoniasque et Mœsorum colles vinetis replevit*[3]. — Le troisième de ces textes est peu significatif, mais les deux premiers sont formels : les mots *permisit omnibus* indiquent nettement la levée d'une interdiction partielle, qui pesait probablement moins sur la culture de la vigne que sur la fabrication du vin (*vinum... conficerent*)[4]. Comme on ne nous dit rien de tel touchant la Grèce et l'Asie-Mineure, il faut que la mesure prohibitive ait épargné ces pays, ce qui est d'ailleurs impliqué par les textes cités plus haut de Philostrate, car il n'aurait pas célébré le succès complet de la légation de Scopélianos s'il y avait eu en Asie, au temps où il écrivait (vers l'an 200), des entraves à la libre production du vin. Tout porte donc à croire que la seconde partie du décret de Domitien resta, dans une certaine mesure, valable pour les pays d'Europe, ou qu'elle fut renouvelée sous les Antonins. C'est seulement à la fin du IIIe siècle et au IVe que nous possédons des témoignages certains sur la prospérité de la viticulture dans l'est et le nord-est de la Gaule[5]. Ainsi la grande crise de mévente des vins, vers l'an 90 av. J.-C., est un des événements économiques les plus importants de l'histoire de l'Empire, puisqu'il en résulta, pour bon nombre de provinces, une sensible restriction de la culture, qui fut plus ou moins maintenue pendant deux siècles[6]. L'a-

1. Vopiscus, *Probus*, XVIII.
2. Eutrope, XVII.
3. Aurel. Vict., *De Caesar.*, XXXVII, 2.
4. Weise (*op. laud.*, p. 11) ne veut rien admettre de tel et prétend que le texte de Vopiscus est *direkt unsinnig*. Je ne crois pas qu'on puisse l'écarter aussi aisément.
5. Weise, *op. laud.*, p. 13. Les textes allégués sont *Paneg.*, III, 15; VIII, 6; Ausone, *Moselle*, 18 sq.
6. Bien entendu, il ne s'agit pas d'une prohibition absolue, que le texte de Suétone n'implique pas, non plus que celui de Vopiscus (*Gallis omnibus... permisit... ut vinum conficerent*, où le mot *omnibus* est important). Peut-être le droit de planter des vignes nouvelles resta-t-il simplement subordonné à une autorisation du gouverneur romain. M. Weise a d'ailleurs prouvé, par les découvertes archéologiques faites à Neumagen près de Trèves et à Cobern

griculture italienne dut en profiter et c'est sans doute un des motifs qui en expliquent la prospérité relative au temps de Pline le Jeune, sous Trajan. Cependant, lorsque ce propriétaire avisé craint d'acquérir pour trois millions de sesterces un domaine qui avait été autrefois payé cinq millions, il nous avertit que le temps de la grande hausse des terres à vignes, provoquée par des spéculations retentissantes comme celle de Remmius Palémon, était passé et n'était plus qu'un souvenir[1].

On a dit parfois que les siècles antérieurs au XIX[e] avaient surtout connu des disettes et qu'il était réservé à notre temps de souffrir d'un autre fléau, la surproduction et la mévente. Il serait facile de démontrer que rien n'est plus faux. Pline le Jeune lui-même parle d'une mévente occasionnée par une récolte trop abondante. Il écrit à un ami : « *In regione transpadana summa abundantia, sed par vilitas nuntiatur* »[2]. Le mot *mévente* n'est pas dans les dictionnaires français-latins ; si on l'y introduisait, il faudrait le traduire par *vilitas*. Jusqu'à l'époque, encore peu éloignée de nous, où les communications sont devenues faciles, où les douanes intérieures ont disparu, la mévente des produits de la terre n'était pas un phénomène exceptionnel, mais la règle ; seulement, les pays à mévente et les pays à disette voisinaient, comme on le constatait encore dans la France du XVIII[e] siècle, à la veille des réformes de Turgot. Ce qui caractérise notre temps, ce n'est donc pas la surproduction, mais l'attention et la sollicitude qu'elle éveille. Cette attention et cette sollicitude sont très légitimes, car la mévente des choses nécessaires à la vie est un véritable scandale économique ; elle témoigne toujours soit d'un défaut dans les communications, soit des vices et des abus du régime fiscal.

La mévente des denrées ne résulte pas, en effet, d'une dis-

près de Coblence, que la culture de la vigne et la fabrication du vin ont fleuri dès le II[e] siècle dans la vallée de la Moselle et sur la rive gauche du Rhin (*op. laud.*, p. 17, 34, 37).

1. Pline, *Epist.*, III, 19.

2. Pline, *Epist.*, IV, 6.

proportion entre la production et les besoins, mais entre la production des uns et celle des autres. L'exemple de l'Italie actuelle est tout à fait concluant à cet égard. La mévente des vins y sévit de la façon la plus fâcheuse. Est-ce que le désir d'y boire du vin fait défaut? Non, répond une statistique récente, car si l'usage du vin est général dans 3.254 communes du royaume, il est rare dans 4.641 autres et, dans 363 communes, on ne boit que de l'eau[1]. Donc, plus de la moitié des Italiens boivent moins de vin qu'ils ne voudraient ou n'en boivent pas du tout; c'est qu'ils n'ont pas, comme on dit, les moyens d'en acheter, c'est-à-dire qu'ils ne peuvent échanger un travail utile, par l'intermédiaire de l'argent monnayé, contre le produit du travail utile des vignerons. Il s'ensuit que la vraie cause de la mévente d'une denrée n'est pas la surproduction de cette denrée, mais l'insuffisance de production de marchandises équivalentes, qui puissent être données en échange. Cette insuffisance de production est une maladie économique, une sorte d'anémie industrielle, qui provient surtout de la stagnation des capitaux ou de leur absorption inconsidérée par le fisc, sous forme d'impôts directs ou indirects, parmi lesquels il faut compter des droits de douane non plus protecteurs, mais oppressifs, comme l'est en Italie le droit d'entrée sur le blé d'Amérique (50 0/0) et sur le café (130 0/0).

Arrêtons ici ces considérations, qui nous éloignent trop du premier siècle de l'Empire, et concluons que le remède des méventes consiste à développer le travail et les échanges, mais non pas, comme se l'est imaginé Domitien en l'an 92, à ravager les terres du voisin.

1. *Le Siècle*, 28 août 1901.

Muse citharède.

BAS-RELIEF DÉCOUVERT EN MYSIE[1]

Au printemps de 1899, j'ai présenté à l'Académie des Inscriptions, de la part de son correspondant Hamdi-bey, direc-

Fig. 1. — Bas-relief de Mysie.

teur du Musée de Tchinli-Kiosk à Constantinople, la photo-

1. [*Revue des Études grecques*, 1900, p. 10-15.]

graphie d'un important bas-relief découvert, le 20 février 1899, en Mysie. Ce bas-relief est reproduit sur la figure 1 de la présente notice.

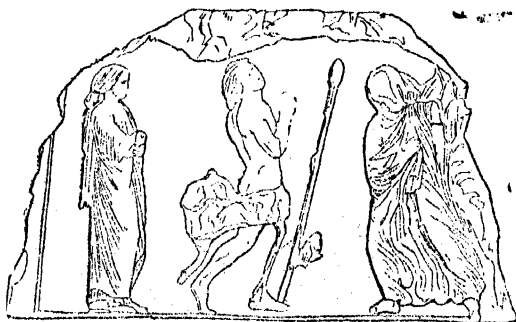
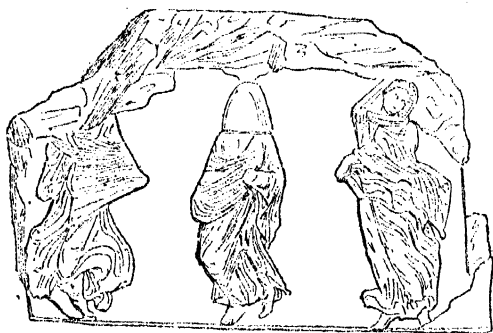



Fig. 2. — Base triangulaire du Musée de Latran.

La provenance exacte est le champ d'un Turc nommé Ali, situé au 46e kilomètre de la chaussée allant de Banderma (Panormos) à Bali-Kessir, au sud-ouest et à une heure de distance du village turc de Baba-Keui, relevant du caza de

Manias. On ne connaît pas de ville antique dans les environs immédiats de cette localité; les plus voisines paraissent avoir été celles de Poimanaenon et d'Adrianoutherae.

Un certain Ismaïl, entrepreneur de la chaussée, faisait extraire des pierres dans le champ d'Ali lorsque, à un mètre de profondeur, il rencontra les substructions d'un mur formé de moëllons communs mélangés de morceaux de briques et de galets. C'est en défaisant cet assemblage qu'il découvrit le bas-relief dont il s'agit, posé sur sa face sculptée.

Hamdi-bey, immédiatement prévenu, fit arrêter les travaux et envoya sur les lieux un fonctionnaire du Musée.

La plaque sur laquelle est exécuté notre bas-relief mesure 0m,81 de haut sur 0m,40 de largeur et 0m,05 d'épaisseur. Elle serait, suivant Hamdi-bey, en marbre de Paros. La hauteur de la figure est de 0m,63. Il paraît évident que la plaque découverte faisait partie d'un ensemble représentant plusieurs divinités, sculptées chacune sur une plaque de même dimension [1].

Fig. 3. — Vase de Sosibios.

Le personnage qui s'avance vers la droite, jouant de la cithare, est d'un beau travail et d'une irréprochable conservation. Les cordes de l'instrument étaient sans doute indiquées par la peinture; le sculpteur a figuré seulement les sept attaches de ces cordes sur la branche transversale supérieure (ζυγόν). Une bandelette est attachée au côté droit de la cithare; c'est un détail qui reparaît sur plusieurs monuments du même

1. Hamdi-bey a bien voulu m'écrire depuis que cette pierre avait servi de seuil à une petite porte, la face couchée contre terre, et que le bord gauche s'était arrondi par le frottement des pieds. Il n'y a donc aucune conclusion à tirer de l'état du bord pour la situation qu'occupait notre plaque relativement à celles qui sont perdues.

style et notamment sur les trois répliques connues jusqu'à ce jour de notre relief, à savoir :

1° Un vase en marbre du Louvre, signé de l'Athénien Sosibios. Le personnage jouant de la lyre suit Artémis, qui est accompagnée d'une biche et précède un Satyre ; il s'avance vers un autel de l'autre côté duquel marchent, dans la direction opposée, Hermès, une Ménade tenant un chevreau et un Corybante (fig. 2)[1] ;

2° Une base triangulaire du Musée de Latran. Le personnage jouant de la lyre est placé entre une danseuse (à droite) et une femme drapée (à gauche). Vu la rareté du grand ouvrage de Garrucci, nous reproduisons ici l'ensemble de ce curieux monument, qui n'a pas été publié ailleurs (fig. 3)[2] ;

Fig. 4. — Vase de Jenkins.

3° Un *puteal* dit « vase de Jenkins », conservé à Marbury Hall, où il a été transformé en cratère. Au milieu sont Aphrodite et Hélène ; à droite, Eros et Paris ; à gauche, une Muse accoudée, une Muse jouant de la double flûte et la réplique du personnage de notre relief (fig. 4)[3].

Non seulement la sculpture de Baba-Keui est la plus grande et la mieux conservée de cette série, mais elle emprunte un intérêt tout particulier au fait qu'elle a été découverte en Asie-Mineure. Le vase du Louvre, comme la base du Latran, proviennent de Rome ; le vase de Jenkins a été trouvé à Pouzzoles.

1. Clarac, *Musée de sculpture*, p. 24 R. Le Corybante n'est pas reproduit sur notre figure.
2. Garrucci, *Mus. lateran.*, pl. 47.
3. Müller-Wieseler, II, pl. XXVII, n° 295.

Nous avons évité, jusqu'à présent, de nous prononcer sur le sexe du personnage, qui peut prêter, en effet, à contestation. Le cithariste du vase de Sosibios a été d'abord considéré comme un Apollon ; puis M. Froehner y a reconnu une Ménade[1] ; plus tard, M. Heydemann est revenu à l'ancienne désignation d'Apollon citharède[2] ; enfin, MM. Hauser[3] et Collignon[4] ont exprimé l'opinion qu'il s'agissait d'une femme. M. Hauser songeait à une Muse et M. Collignon à une Ménade. M. Hauser a fait observer que, sur le vase Jenkins, où reparaît la même figure, elle est placée derrière deux Muses, argument qui est certes digne d'attention ; mais on pourrait objecter que, sur le vase du Louvre, ce personnage suit Artémis et précède un Satyre, ce qui fait penser *naturellement* à Apollon. Hamdi-bey, à la vue du nouvel exemplaire, n'a pas hésité à y reconnaître une femme et l'étude de la photographie nous incline vers la même opinion. Cela n'empêche pas que le même type ait pu, dans la même école de sculpture, être prêté à Apollon citharède. Il s'agit, en effet, de cette intéressante série de bas-reliefs qui a été étudiée, dans son ensemble, par M Hauser et dont les caractères dominants sont la finesse sèche de l'exécution, l'imitation d'anciens modèles et une indifférence parfois singulière à la signification des personnages. Les sculpteurs de cette école, *pasticheurs* habiles, travaillaient d'après des recueils de types, empruntés à l'art attique du v^e et du iv^e siècle ; leur ambition se bornait à les juxtaposer ou à les opposer d'une manière agréable ; ils s'interdisaient, d'ailleurs, les compositions proprement dites et préféraient isoler leurs personnages. Aussi nous ont-ils laissé surtout des processions de divinités, dont le caractère hiératique est tempéré par une recherche de la grâce confinant parfois à la mièvrerie.

J'admets donc volontiers que le sculpteur du relief de Baba-Keui ait voulu figurer une Muse ; mais il est probable que le

1. Frœhner, *Notice de la sculpture du Louvre*, p. 50.
2. Heydemann, *Pariser Antiken*, p. 9.
3. Hauser, *Neu-attische Reliefs*, p. 7.
4. Collignon, *Histoire de la sculpture grecque*, t. II, p. 647.

modèle attique dont il s'inspirait était celui d'un Apollon. La grosseur de l'avant-bras droit, qui ne convient guère qu'à un homme, peut être alléguée à l'appui de mon opinion. J'ajoute que ce type de citharède se retrouve presque exactement sur la série des bas-reliefs dits choragiques[1], où il s'agit, sans doute possible, du dieu musicien.

De cent vingt bas-reliefs environ que l'on peut classer dans l'école néo-attique, on n'en connaissait guère qu'une demi-douzaine provenant de Grèce ; l'Asie Mineure n'en avait encore fourni aucun. Toutefois, dès 1889, M. Hauser émettait l'hypothèse que l'éclectisme particulier dont ces œuvres témoignent avait pris naissance dans l'école pergaménienne[2]. Il est bon de constater que nous possédons aujourd'hui un bas-relief de ce genre découvert dans la province même dont Pergame était la capitale et à une vingtaine de lieues de cette ville. Nous en possédons même deux, s'il faut, comme je le crois avec M. Lechat, attribuer à la même école néo-attique le joli bas-relief représentant une Ménade qui a été récemment découvert à Pergame[3]. M. Furtwaengler, à l'encontre de M. Hauser, refusait, en 1896, d'admettre que des bas-reliefs néo-attiques pussent remonter au IIe siècle avant J.-C. et voulait que les plus anciens ne fussent pas antérieurs à Pasitélès[4] ; le monument que nous communique Hamdi-bey semble prouver, au contraire, que la chronologie proposée par M. Hauser est acceptable. Peut-être est-il, dans l'état de nos connaissances, le premier en date de la série.

1. Par exemple, Clarac, p. 20 et 21 R.
2. Hauser, *op. laud.*, p. 180.
3. *Revue des Études grecques*, 1899 (t. XI), p. 206.
4. Furtwaengler, *Ueber Statuenkopien im Alterthum* (Munich, 1896), p. 22 [546]. « *Hauser's Annahme, dass einige der « Neu-attischen » Reliefs noch dem 2. Jahr. v. Chr. angehören, ist ganz unhaltbar. Von keinem einzigen wirklich zu jener Reihe gehörigen Relief lässt sich ein so früher Ursprung irgend wahrscheinlich machen.* » Ces affirmations absolues ne sont plus de mise, car on comprendrait difficilement qu'un bas-relief de style raffiné soit venu échouer, à l'époque d'Auguste ou plus tard, dans une petite ville d'Asie Mineure, pays où la décadence de l'art est profonde dès le début de l'ère impériale.

Les Mythes Babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse [1].

Le problème des origines du monde et de l'homme, que l'anthropologie, la géologie et d'autres sciences s'efforcent aujourd'hui d'aborder avec méthode, s'est posé à l'humanité aussitôt qu'elle a pris conscience d'elle-même Les cosmogonies sont les solutions naïves et poétiques de ce problème qui ont prévalu chez les divers peuples et dont une faible partie seulement s'est transmise jusqu'à nous par la littérature ou la tradition orale. L'étude des cosmogonies, de leurs sources, des emprunts qu'elles se sont faits à travers les âges, est donc un chapitre, et non le moins intéressant, de notre science. En particulier, la cosmogonie hébraïque, celle qui a fini par trouver crédit parmi presque tous les peuples de race blanche, mérite de retenir l'attention des anthropologistes. Elle appartient d'ailleurs à l'histoire de l'anthropologie par l'influence qu'elle a exercée sur son développement, influence retardante à certains égards, stimulante à d'autres, dont les vicissitudes ont été récemment esquissées par Andrew White dans plusieurs chapitres de son précieux ouvrage, *A history of the warfare of science with theology* [2].

Tout le monde sait que la cosmogonie biblique comprend deux documents d'époque différente, que l'on qualifie de *jéhoviste* et d'*élohiste*, parce que l'Éternel est appelé *Jéhovah* (*Jahveh*) dans l'un d'eux et *Elohim* dans l'autre. Ces documents ont été moins fondus que juxtaposés par un rédacteur anonyme,

1. [*L'Anthropologie*, 1901, p. 683-688.]
2. Londres, 1897, t. I, p. 1, 209, 266, 284, 303.

postérieur à la ruine des royaumes d'Israël et de Juda par les Assyriens, peut-être même au retour de la Captivité (536 av. J.-C.). On a pu, de nos jours, isoler ces deux récits et les publier séparément, en montrant qu'ils forment l'un et l'autre une légende continue et présentent des différences irréductibles[1]. Ainsi, suivant l'*Elohiste*, l'homme et la femme ont été créés ensemble; suivant le *Jéhoviste*, l'homme a été créé d'abord et l'Éternel lui a donné plus tard une compagne. L'*Elohiste* ne connaît ni le jardin d'Eden ni l'histoire du péché, qui occupent la place que l'on sait dans le récit *jéhoviste*. Ce sont là des faits bien connus et sur lesquels il est inutile d'insister ici. En résumé, au lieu de parler de *la Genèse* biblique, il faudrait dire *les Genèses*; la juxtaposition de l'*Elohiste* et du *Jéhoviste* dans nos Bibles a créé des difficultés et des contradictions insolubles, alors que tout devient clair dès qu'on reconnaît l'existence de deux traditions.

Nous savons, d'autre part, depuis 1875, grâce à l'assyriologue anglais George Smith, que des récits poétiques, très semblables aux légendes des Genèses hébraïques, étaient répandus en Assyrie et en Babylonie dès le II[e] millénaire avant notre ère. Des fragments considérables de ces récits, appartenant à deux épopées, celle de la *Création* et celle de *Gilgamès*, ont été déchiffrés sur des tablettes découvertes à Ninive. Les premières traductions proposées de ces textes étaient imparfaites; mais peu à peu, grâce aux efforts accumulés d'une génération d'orientalistes, grâce aussi à l'exhumation de nouveaux fragments, on est arrivé à se faire une idée suffisamment précise des vieilles cosmogonies babyloniennes. Naturellement, on n'a jamais perdu de vue l'étude des analogies, parfois surprenantes, qu'elles présentent avec les légendes bibliques. Cette question fait l'objet principal du livre de M. l'abbé Loisy, qui l'a traitée avec la double autorité d'un orientaliste et d'un historien[2]; nous ne pouvons mieux faire que de lui laisser la parole :

1. Voir Lenormant, *Les origines de l'histoire*, t. I, p. 1 et suiv.

2. A. Loisy, *Les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse*. Paris, Picard, 1901. In-8°, xiv-213 p.

« Le rapport des deux traditions, chaldéenne et israélite, est moins simple qu'on ne l'avait cru d'abord, lorsqu'on se représentait les légendes bibliques comme dérivées tout entières et immédiatement de la littérature religieuse des Chaldéens. Il ne saurait plus être question de prendre en bloc les onze ou douze premiers chapitres de la Genèse et d'y retrouver comme une réduction monothéiste des mythes babyloniens (p. VII) »... « Les récits bibliques ne sont pas de simples décalques... et, quoique les légendes chaldéennes aient fourni en grande partie la matière des légendes bibliques, un long travail d'assimilation et de transformation, beaucoup de temps, probablement aussi des intermédiaires, se placent un peu partout entre les mythes chaldéens et la Bible » (p. X) .. « Si la parenté des récits bibliques avec les légendes chaldéennes est, à beaucoup d'égards, moins étroite qu'on ne l'avait cru, elle apparaît maintenant plus étendue. La création et surtout le déluge sont toujours les endroits où elle se manifeste clairement ; mais l'histoire d'Adam et d'Ève, le Paradis terrestre, l'aliment de vie, l'explication de la mort, qu'on avait cherchés parfois où ils n'étaient pas, se sont retrouvés là où on ne pensait pas les rencontrer » (p. 11)... « Les textes bibliques ne sont pas dans un rapport de dépendance littéraire à l'égard des textes babyloniens ; ils ne sont même pas dans un rapport de dépendance directe à l'égard des traditions particulières que représentent ces textes ; mais ils reposent sur un fond analogue et l'on peut dire commun, qui est chaldéen d'origine et dont on ne saurait indiquer même approximativement l'antiquité... Il paraît certain, d'autre part, que le temps de la domination assyrienne et la Captivité ravivèrent le souvenir des vieilles traditions et les complétèrent par de nouvelles données qu'il était facile de joindre aux anciennes (p. 101) »... « La transformation par laquelle les légendes israélites sont sorties des légendes chaldéennes n'a pas été l'œuvre d'un ou de deux hommes, mais de plusieurs individus et de plusieurs générations. Et l'on peut croire, sans écarter absolument l'idée d'une influence exercée par les documents écrits, que la transformation s'est faite dans la tradition populaire avant que la légende

fût recueillie dans les récits bibliques (p. 171) »... « On aurait tort de voir dans la communauté des matériaux légendaires une marque d'infériorité pour Israël, car les contes mythologiques ont été, de tout temps, objet de facile échange; produits d'une invention anonyme, ils valent surtout par le sens qu'y mettent ceux qui les adoptent (p. x) »... « Ni la forme mythologique, ni la forme poétique n'ont été gardées dans la tradition israélite; l'épopée redevient un conte en prose, mais le conte se fait moral pour s'adapter au caractère du dieu unique (p. xII) »... « Israël a exploité ces souvenirs au profit d'un culte hautement moral, à principes absolus; au lieu d'acquérir leur forme définitive en restant dans l'esprit de leur première rédaction, ces vieux récits sont entrés par morceaux et restés comme débris dans une compilation destinée à régler la foi et la conduite. La légende israélite a été submergée dans la Loi » (p. 211).

Ces conclusions, exprimées avec autant de clarté que d'élégance (car M. l'abbé Loisy est un écrivain de la plus haute distinction), ne tiennent assurément pas lieu des études de détail qui les autorisent, mais suffisent, pourtant, à donner une idée de leur importance et de la place qu'elles sont destinées à prendre dans la science historique et exégétique de notre temps. Elles ont été préparées, depuis 1890 surtout, par les recherches approfondies de MM. Jensen, Jeremias, Gunkel, Jastrow, etc. M. Loisy, en les résumant avec critique, ne prétend pas au mérite du novateur; il ne lui reste pas moins l'honneur d'avoir exposé le premier, dans notre langue, avec les développements qu'il comporte, un des chapitres les plus intéressants de l'histoire des idées.

Comme la création des cosmogonies répond à un besoin de l'esprit humain — celui de savoir le *pourquoi* et le *comment* du monde — il est naturel qu'il en ait existé un nombre considérable, qui s'est progressivement réduit par la sélection. On peut donc présumer que les tribus dont la réunion a formé le peuple juif admettaient encore d'autres systèmes cosmogoniques que ceux dont la *Genèse* nous a conservé le souvenir. Or — et c'est là une découverte toute récente et d'une impor-

tance capitale — il y a dans la Bible, sinon dans la Ge
des traces irrécusables d'une troisième cosmogonie, q
rédacteurs du Pentateuque ont éliminée, mais dont le
phètes, les auteurs des Psaumes et celui du livre de
parlé comme d'une conception familière. Cette c
nous est aujourd'hui bien connue par les textes babylon.
il y a donc là un nouvel exemple d'une croyance très ancienne,
commune aux ancêtres des Chaldéens et des Juifs du I^er^ millénaire av. J.-C., qui s'est maintenue en Chaldée et qui n'a laissé que des vestiges sporadiques dans la littérature religieuse des Hébreux.

Quand le grand-prêtre Joad dit, dans *Athalie* :

> *Celui qui met un frein à la fureur des flots*
> *Sait aussi des méchants arrêter les complots,*

il fait allusion à des passages bien connus de l'Écriture *qui conservent un souvenir de la lutte de l'Éternel contre l'abîme de la mer.* Ces passages s'éclairent à la lumière de l'histoire chaldéenne du dieu Marduk, qui, avant de créer ou d'organiser le monde, a remporté la victoire sur le chaos et sur les eaux déchaînées de l'Océan. Avec Marduk, « les dieux sont maîtres de la situation ; ils peuvent arranger le monde à leur gré. Le chaos est vaincu, Tiamat a succombé. Les auxiliaires sont réduits en captivité, condamnés à la prison perpétuelle » (p. 30). — « Après que Marduk lui a percé le cœur et fendu la tête, qu'il l'a coupée en deux, qu'une moitié de son cadavre est devenu le firmament et l'autre moitié la terre, Tiamat vit encore et elle est redoutable ; Marduk seul peut la contenir, l'empêcher de dévorer les hommes et de bouleverser le monde ». C'est que « Tiamat est la mer, que la mer subsiste toujours, qu'elle est toujours menaçante, que la puissance du dieu créateur est toujours indispensable pour modérer ses fureurs, que Marduk ne cesse pas de tirer le monde du chaos en triomphant de Tiamat » (p. 86).

Or si, dans la *Genèse*, l'idée d'une lutte préliminaire à l'action créatrice a entièrement disparu, si le Créateur y est maître dès le commencement, cette conception chaldéenne du

chaos résistant au démiurge « a subsisté dans la tradition israélite et a pris comme un nouvel essor dans la tradition apocalytique » (p. 99). Voici des textes bibliques qui vérifient ce qui précède et prouvent que le Dieu des Juifs, dans une cosmogonie oubliée, mais autrefois populaire, était considéré non comme l'auteur, mais comme le vainqueur des éléments, parfois personnifiés sous les noms de Rahab et de Léviathan, monstres marins de la même famille que Tiamat.

Job, IX, 13[1].

Dieu ne revient pas de sa colère ;
Sous lui s'inclinent les auxiliaires de Rahab.
Dans sa puissance il contient la mer,
Et dans sa sagesse il écrase Rahab ;
A son souffle le ciel s'éclaircit ;
Sa main transperce le Serpent fugitif.

Job, VII, 12 (c'est Job qui parle) :

Suis-je la mer, ou bien un monstre des eaux,
Pour que tu poses contre moi une barrière?

Job, XXXVIII, 8-11 (c'est Jahvé qui parle) :

Qui a fermé la mer avec des portes,
Quand elle jaillit du sein (maternel)...
Quand je lui traçai des frontières
Et lui mis des portes et des verrous :
Tu viendras jusqu'ici, et pas plus loin !
Ici s'arrêtera l'orgueil des flots.

Second Isaïe, LI, 9-10 (le prophète invoque le bras de Jahvé) :

N'est-ce pas toi qui as fendu Rahab,
Transpercé le monstre?
N'est-ce pas toi qui desséchas la mer,
Les eaux du grand abîme?

Psaume LXXXIX :

Qui donc au ciel est comparable à Jahvé,
Qui est pareil à Jahvé parmi les fils des dieux?...
C'est toi qui domines l'orgueil de la mer,
Et qui calmes la fureur de ses flots.
C'est toi qui as foulé comme un cadavre Rahab;
De ton bras puissant tu as dispersé les ennemis.

1. Nous reproduisons les traductions littérales de M. l'abbé Loisy.

Ezéchiel (XXXII, 28) « annonce le châtiment du roi d'Égypte en recourant à l'histoire du dragon des eaux mis en pièces par le Créateur ; il compare le Pharaon à un monstre marin sur lequel Jahvé étend son filet, comme Marduk a jeté le sien sur Tiamat » (p. 87).

De même encore, « Jérémie, dans un de ses plus anciens oracles (IV, 23-26), s'inspire de la description du chaos pour signifier les effets de la colère divine ; il représente la mer comme contenue et domptée par Jahvé (V, 22) ; Amos (IX, 3) parle du serpent monstrueux qui est au fond de la mer » (p. 110). Ce monstre du chaos reparaît dans la littérature chrétienne : « Il s'identifie à Satan, il devient le dragon apocalyptique dont la ruine finale assurera le triomphe des saints. Le combat de Michel contre le dragon dans l'Apocalypse johannique (XII, 7-9) fait suite au combat de Jahvé contre Rahab » (p. 39).

Ainsi se trouve brillamment remise en lumière, grâce à la comparaison des textes assyriens avec ceux de la Bible, une conception dont la Fable classique a recueilli l'écho, dans la légende de la lutte des Dieux contre les Titans.

Cette restitution de la cosmogonie des Prophètes d'Israël, différente de celles de la Genèse, forme la partie la plus intéressante du livre de M. l'abbé Loisy. Mais ceux qui — et nous espérons qu'ils seront nombreux — prendront le temps de le lire, y trouveront encore bien des indications suggestives, bien des réfutations, aussi discrètes que fermes, d'erreurs récentes ou invétérées. Citons en quelques exemples.

A ceux qui cherchent à mettre d'accord l'idée moderne de l'évolution avec la *Genèse*, M. l'abbé Loisy répond (p. 56) : « On ne voit pas, dans ce récit, la moindre trace d'évolution, tous les êtres étant produits du premier coup, dans leurs formes actuelles, par grandes fournées successives, s'il est permis de s'exprimer ainsi[1] ».

A ceux qui expliquent un pluriel embarrassant de la *Genèse*

1. Il n'est pas question davantage d'une évolution dans le mythe babylonien, bien que Renan ait parlé à ce propos de « Darwins inconnus ».

en alléguant diverses hypothèses remontant aux Pères de l'Église[1], on pourrait opposer l'opinion de M. l'abbé Loisy (p. 57) : « Le pluriel *Faisons l'homme* n'est pas un pluriel de majesté ; c'est plutôt l'indice d'une source plus ancienne où le Créateur n'était pas seul et parlait à son entourage[2]. Le narrateur a conservé une locution qui avait un sens plus complet dans un contexte qui ne nous a pas été conservé. »

M. l'abbé Loisy répond également en peu de mots à ceux qui attribuent à la fois une haute antiquité et une valeur morale singulière à la tradition hébraïque du déluge : « La rédaction du déluge jéhoviste est plus ancienne (qu'Alexandre le Grand), mais elle ne remonte pas très haut, puisque la première couche de tradition jéhoviste ne connaît pas le déluge. Et l'on doit noter que le plus ancien écrivain hébreu qui y fait allusion est le second Isaïe » (p. 169). — « Étant donné que la légende du déluge universel est par elle-même un mythe et ne peut pas être autre chose, ce n'est pas sa forme la moins merveilleuse en apparence qui a chance d'être la plus ancienne, mais celle qui est le plus simplement et le plus complètement mythologique » (p. 169). — « L'idée du déluge universel est mythologique par elle-même et sans rapport avec une conception morale quelconque. On doit même avouer que l'intervention de la morale y met une contradiction qui est sensible dans les récits bibliques ; on a été obligé d'expliquer pourquoi Dieu ne fait plus de déluge, bien que les hommes ne vaillent pas mieux qu'autrefois, et de laisser entendre que cette punition avait été exagérée en même temps qu'inutile » (p. 136).

Si, dans cet article, nous avons multiplié les citations textuelles, c'est qu'il est difficile, voire impossible, d'aborder avec plus de tact que M. l'abbé Loisy des questions qu'on est convenu, même entre anthropologistes, de considérer comme

1. Cf. Vigouroux, *Dictionn. de la Bible*, t. I, p. 171.

2. C'est-à-dire d'un récit de la Création où *les dieux* agissaient de concert. Une des explications orthodoxes de ce passage se rapproche inconsciemment de celle-là : Dieu le Père, au moment de créer l'homme, aurait consulté les deux autres personnes de la Trinité.

délicates, peut-être parce qu'on n'a pas su encore tracer une limite rationnelle entre le domaine de la conscience et celui de la science historique. Ce travail de démarcation est devenu bien nécessaire, car les vieux poteaux du moyen âge, plantés en pleine terre de l'histoire, sont vermoulus et jonchent le sol[1].

1. Après bien d'autres, M. Georges Fonsegrive vient encore de réclamer cela dans la *Quinzaine* : « Nous demandons qu'on ne nous impose pas aujourd'hui quelque chose qui demain sera rejeté par ceux-mêmes qui nous l'imposaient, comme il est arrivé pour le déluge. Nous ne demandons qu'à suivre docilement les théologiens, mais nous voudrions clairement savoir ce qui est matière à contestation. » Je ne sais, pour ma part, à quoi M. Fonsegrive fait allusion quand il parle du déluge et j'ignore où « les théologiens » ont déclaré que la croyance au déluge noachique n'était pas de foi.

Le Serpent et la Femme[1].

Au chapitre III de la *Genèse*, lorsque le premier couple et le premier tentateur entendent de Dieu le jugement qui les frappe, on lit ce qui suit (trad. Reuss, t. IV, I, p. 285) : « L'Éternel Dieu dit au Serpent : Puisque tu as fait cela, sois maudit entre tous les animaux domestiques et toutes les bêtes sauvages ; tu marcheras sur ton ventre et tu mangeras de la poussière ta vie durant. *Et je mettrai inimitié entre toi et la femme, et entre ta race et la sienne ; celle-ci s'acharnera après ta tête et toi tu t'acharneras après son talon.* A la femme il dit : Je multiplierai les peines de ta grossesse ; c'est avec douleur que tu mettras au monde tes enfants, etc. »[2].

Personne n'a jamais expliqué raisonnablement l'inimitié entre le serpent et la femme. Bien entendu, les interprétations mystiques et absurdes n'ont pas manqué ; Reuss, dans son commentaire, a cru devoir en faire justice (p. 298) : « C'est une aberration exégétique bien étrange que celle qui voit dans la *race* de la femme, qui s'acharnera après la tête de la *race* du serpent, soit la Vierge Marie (théologie latine), soit son fils (théologie grecque et protestante). Aucun auteur biblique n'a jamais vu ces choses-là dans notre texte. Il suffit, pour faire voir l'incongruité de cette interprétation, d'insister sur ce que le texte ne parle pas d'une *victoire* de la race de la femme

1. [*L'Anthropologie*, 1905, p. 178-180.]

2. Traduction de la *Bible du Rabbinat* (t. I, p. 4) : « L'Éternel-Dieu dit au serpent : Parce que tu as fait cela, tu es maudit entre tous les animaux et entre toutes les créatures terrestres, tu te traîneras sur le ventre et tu te nourriras de poussière tous les jours de ta vie. *Je ferai régner la haine entre toi et la femme, entre ta postérité et la sienne ; celle-ci te visera à la tête et toi, tu l'attaqueras au talon.* »

sur *le* serpent (unique), comme le veut l'exégèse orthodoxe, mais d'une *inimitié* permanente entre *deux* races, où les chances sont égales, ce qui prouve qu'il ne saurait être question du Christ ».

Tout cela est fort juste; mais Reuss, après avoir ainsi écarté des extravagances, s'abstient lui-même de toute tentative d'explication. « La punition infligée au serpent, se borne-t-il à dire, appartient, comme un simple corollaire, à la forme allégorique une fois choisie ».

Il faut être vraiment de bonne composition pour se contenter de si peu de chose. Nous allons essayer d'y voir plus clair.

La punition infligée au serpent — de marcher sur le ventre et de manger de la poussière — est évidemment une réponse à la question posée par la curiosité populaire : « Pourquoi le serpent rampe-t-il au lieu de marcher[1] ? » Mais ce qui concerne l'*inimitié* entre la race du serpent et la race de la femme comporte une explication plus compliquée.

Remarquons, d'abord, que les mots hébreux que Reuss traduit par « la race de la femme » ne signifient pas nécessairement « les hommes, les mâles », sans quoi l'on n'aurait jamais eu l'idée de voir, dans ce passage, une prédiction de l'écrasement du serpent par la Vierge Marie.

Lorsque Dieu, un peu plus loin, condamne Adam à se nourrir « à la sueur de son front », il s'adresse nécessairement, dans la pensée du rédacteur, à Adam et aux fils d'Adam, c'est-à-dire aux mâles; plus haut, parlant au serpent et à Ève, la symétrie exige qu'il fixe la destinée et le châtiment de tous les serpents, de toutes les filles d'Ève. Si l'on m'accorde que la « race de la femme » désigne « les filles d'Ève », le passage admet une explication curieuse et qui, je crois, n'a pas encore été proposée.

La vie physique de la femme comporte deux misères qui sont particulières à son sexe : la menstruation et la gestation. Dieu inflige à la femme, à toutes les femmes, les peines de la

1. Dans le Zendavesta (trad. Darmesteter, t. II, p. 212), le serpent est qualifié d'*udarô-thrâsa* « qui marche sur le ventre ».

gestation et de la parturition (« c'est avec douleur que tu mettras au monde tes enfants »); ne parlerait-il pas aussi, du moins d'une manière indirecte, de la menstruation?

Une opinion assez répandue parmi les primitifs veut que le flux menstruel soit le résultat d'une blessure, *en particulier de la morsure d'un serpent*. Cette croyance, dit-on, existait encore récemment au Portugal[1]. Les Musées de Berlin et de Munich possèdent des statuettes en bois de Nouvelle-Guinée, reproduites par Bartels et Ploss; elles figurent des femmes nues que mordent, au milieu du corps, l'une un crocodile, l'autre un serpent[2]. Tantôt le serpent paraît entrer dans le corps de la femme, tantôt il en sort. Chez les Iraniens, la menstruation était considérée comme l'œuvre des démons: ils en attribuaient l'origine à la méchanceté d'Angra Manyu, génie malfaisant qui est assimilé au serpent. Après avoir rapporté diverses croyances analogues, le Dr Ploss écrivait (p. 391): « Il me semble reconnaître dans tout cela l'opinion primitive que le saignement menstruel de la première femme aurait été causé par un animal qui mordit les parties génitales d'une jeune fille. La nature de l'animal incriminé varie seule. Au Portugal, c'était le lézard, en Nouvelle-Guinée le crocodile, en Guyane le serpent, en Nouvelle-Bretagne un oiseau. Même en Allemagne, au XVIII[e] siècle, on croyait encore qu'un cheveu arraché à une femme pendant la crise et enfoui dans le fumier se transformait en serpent. Pourquoi en serpent? C'est ce que je ne puis indiquer encore d'une manière satisfaisante[3] ».

La croyance populaire à la morsure d'un serpent me semble, au contraire, très facile à justifier; le flux sanguin survenant parfois pendant le sommeil, il était naturel de l'attribuer à une blessure produite par un animal rampant, qui pouvait atteindre la dormeuse, et à un animal assez redoutable pour provoquer un saignement de plusieurs jours.

1. Ploss und Bartels, *Das Weib*[8], t. I, p. 391 (d'après Reys).
2. *Ibid.*, p. 388, 389.
3. Cf. Crawley, *The mystic rose*, p. 192.

Il est vrai que, dans le texte actuel de la *Genèse*, on lit que les filles d'Ève seront mordues par le serpent *au talon*. J'ai cru d'abord qu'il y avait là un euphémisme; mais, après réflexion, je suis plutôt disposé à y voir la preuve que le dernier rédacteur n'a pas compris, dans ce passage comme dans d'autres, le document très archaïque qu'il utilisait. Le serpent vient d'être condamné à ramper; s'il est en état de guerre perpétuelle avec la femme, elle ne peut que menacer de lui écraser la tête en marchant, comme le serpent ne peut chercher qu'à la mordre au talon. Un texte plus ancien devait simplement parler de l'hostilité à venir entre le serpent et la femme. Ceux à qui s'adressait ce texte primitif comprenaient d'autant mieux comment se manifestait cette hostilité qu'ils croyaient à la morsure périodique du serpent, cause de l'écoulement menstruel; le dernier rédacteur, ne connaissant ou ne partageant plus cette croyance, a imaginé une lutte un peu ridicule entre le serpent qui rampe et la femme debout.

Tous ceux qui ont lu avec soin les premiers chapitres de la *Genèse* ont dû constater deux choses : d'abord, que la rédaction actuelle est pleine de redites, de contradictions et d'absurdités; puis, que cette rédaction n'a pas été fabriquée à plaisir, mais d'après de très vieilles données, écrites ou orales, mal comprises et maladroitement combinées[1]. Si j'ai raison

1. Non seulement le rédacteur de notre texte a combiné « au petit bonheur » les deux récits dits *élohiste* et *jahvéiste*, qui sont inconciliables, mais il a inséré des épisodes vides de sens, d'où l'exégèse la plus complaisante n'a rien su tirer. L'exemple le plus frappant se trouve au chap. IV : « Lamec prit deux femmes, Ada et Cilla... Lamec dit à ses femmes : *Ada et Cilla, écoutez ma voix! Femmes de Lamec, prêtez l'oreille à ma parole! J'ai tué un homme parce qu'il m'avait frappé et un jeune homme à cause de ma blessure : si Caïn doit être vengé sept fois, Lamec le sera soixante-dix-sept fois.* Ce cantique bizarre, d'allures archaïques, ne se rattache ni à ce qui précède, ni à ce qui suit. On dirait un lambeau d'un vieux poème sur brique ou sur papyrus, racontant l'histoire de Lamec et de ses femmes, que notre rédacteur a trouvé, dont la haute antiquité lui a inspiré du respect et qu'il a inséré dans son récit, tel quel, à l'endroit où il mentionne Lamec parmi les descendants de Caïn. Les critiques qui abaissent l'époque de la composition du Pentateuque ont raison, mais à la condition de convenir, ce dont plusieurs se défendent, qu'il est entré dans ce livre étrange des documents de la plus haute antiquité.

d'expliquer comme je le fais la mystérieuse hostilité du serpent et de la femme, nous avons là une preuve de plus, et une preuve fort intéressante, tant de l'ineptie du dernier rédacteur de la *Genèse* que du caractère véritablement archaïque des éléments dont il disposait.

L'Inquisition et les Juifs[1].

De toutes les grandes institutions du passé qui pèsent encore sur le présent et projettent une ombre menaçante sur l'avenir, aucune n'est aussi mal, aussi peu connue que l'Inquisition. Interrogez au hasard, demandez à vos amis — j'excepte, bien entendu, les historiens de profession — ce qu'ils en savent et ce qu'ils en pensent : leurs réponses vous prouveront qu'ils n'ont que des notions bien vagues de ce qui a été un des facteurs essentiels de l'histoire moderne. Aux yeux de la généralité de nos compatriotes, l'Inquisition éveille l'idée d'une persécution effroyable, exercée contre les hérétiques par un Espagnol nommé Torquemada. Aux yeux des Israélites, ce mot, qui les fait frémir, signifie les souffrances des Juifs d'Espagne, expirant, au milieu des flammes, pour ne point renier leur foi. Or, la vérité, c'est que l'Inquisition espagnole n'est qu'un épisode tardif dans l'histoire d'une institution qui avait déjà près de trois siècles d'existence et penchait depuis longtemps vers son déclin; c'est, d'autre part, que l'Inquisition n'a jamais été dirigée contre les Juifs, qui étaient des infidèles, mais contre les Chrétiens qui professaient des opinions hérétiques; c'est, enfin, que l'Inquisition espagnole elle-même n'a pas persécuté directement les Juifs, mais les Juifs convertis au catholicisme, auxquels elle reprochait de pratiquer en secret la religion juive, c'est-à-dire d'être des catholiques apostats.

I

Ce qu'il y a de plus curieux dans l'ignorance de la majorité

1. Conférence faite à la Société des Études juives le 1er mars 1900. [*Revue des Études juives*, 1900, p. XLIX-LXIV.]

de nos compatriotes, tant chrétiens qu'israélites, c'est qu'ils sont tentés de considérer l'Inquisition comme espagnole, alors qu'elle est bien plutôt française, que c'est contre des Français qu'elle a dirigé ses premiers et plus énergiques efforts, que ce sont des Français, les chevaliers du Temple et Jeanne d'Arc, qui ont été ses plus illustres victimes, que c'est la France dont l'Inquisition a le plus profondément modifié l'histoire, en préparant l'unité politique du Nord et du Midi par l'extirpation des hérésies méridionales et de la civilisation brillante où elles avaient pris un menaçant essor.

Je ne suis pas le premier à témoigner ma surprise à cet égard. En 1809, un historien, Joseph Lavallée, écrivait dans sa préface de l'*Histoire des Inquisitions religieuses* : « Combien peu de Français se rappellent que ce fut dans nos climats et sur nos ancètres infortunés que l'Inquisition fit les premiers essais de ses fureurs ! » En 1882, rendant compte du drame de Victor Hugo, *Torquemada*, Isidore Loeb s'exprimait ainsi[1] : « Torquemada n'a pas créé l'Inquisition, *comme Victor Hugo paraît le supposer*, car elle existait longtemps avant lui, sous un aspect moins barbare, il est vrai, dans le midi de la France ; mais il l'a introduite en Castille, il en a été la vivante incarnation. » Ainsi Loeb était obligé d'avertir le plus grand poète du XIXe siècle — qui eut, d'ailleurs, en histoire, des connaissances singulièrement étendues — que l'Inquisition n'est pas espagnole d'origine et qu'elle ne fut pas l'œuvre de Torquemada. Encore Loeb lui-même oublie-t-il de dire qu'elle a existé en Espagne même, en Aragon, deux siècles avant d'être introduite en Castille ; il se trompe aussi en disant qu'elle avait régné, dans le midi de la France, *sous un aspect moins barbare*. C'est le contraire qui est vrai à bien des égards. Ainsi, dans l'Espagne de Torquemada, les condamnés au bûcher étaient souvent étranglés avant d'être livrés aux flammes ; dans le midi de la France, ils furent toujours brûlés vifs.

Une méconnaissance aussi générale des faits historiques les moins niables s'explique par les réticences de l'enseigne-

1. *Revue des Études juives*, 1882, p. 305.

ment officiel, qui, depuis le début du XIXe siècle, mais surtout depuis 1815, a toujours été obligé de compter avec les susceptibilités de l'Église romaine. L'Église n'a jamais rien renié de son passé; encore moins peut-elle désavouer l'Inquisition, créée par elle dans une heure de détresse, qui fut son auxiliaire la plus puissante et peut-être le fruit le plus naturel de son génie. D'ailleurs, il y aurait ingratitude, car sans l'Inquisition, la Réforme se serait produite trois siècles plus tôt, et, si l'Inquisition avait été solidement implantée en Allemagne, ce qui ne fut jamais, Luther aurait été arrêté net à ses débuts et l'unité catholique de l'Europe occidentale n'eût pas été brisée pour toujours. Mais si l'Église ne désavoue rien, elle n'avoue pas volontiers ses fautes; il lui déplaît qu'on insiste sur les cruautés de l'Inquisition, sur les caractères abominables de sa procédure, et là où la conscience humaine dénonce des crimes, avec une unanimité qui ne souffre pas de démenti, elle prétend que les pouvoirs séculiers en portent seuls la charge. En présence d'un dessein si bien arrêté, que peut faire l'auteur d'un manuel historique, sur lequel est suspendue sans cesse la menace de la mise à l'index, c'est-à-dire d'une lourde amende et parfois de la ruine, tant pour lui que pour son éditeur?

II

Depuis que je m'occupe de l'histoire de l'Inquisition au moyen âge — ayant entrepris de traduire le grand et admirable ouvrage de l'Américain Lea — je me suis amusé parfois à confronter mes idées actuelles, fondées sur une connaissance détaillée des faits, avec les notices éparses dans les ouvrages à l'usage des écoles. Les constatations auxquelles j'ai été amené de la sorte sont édifiantes. Cherchez, par exemple, dans l'*Histoire de France* en deux volumes de Victor Duruy, ce qu'il dit de l'Inquisition; à peine trouverez-vous quinze lignes, semées d'ailleurs d'inexactitudes. Dans le pre-

mier passage, il s'agit de la Croisade contre les Albigeois (1208), motivée par l'état social et religieux du Midi. « L'hérésie perçait de toutes parts. Le pape Innocent III organisa contre elle l'Inquisition, tribunal chargé de rechercher et de juger les hérétiques, en s'aidant de la torture, et qui a immolé d'innombrables victimes humaines, sans réussir à tuer l'hérésie, parce que le bûcher est un mauvais moyen de faire triompher la vérité. » Assurément; mais il n'est pas vrai que l'Inquisition n'ait pas tué l'hérésie; Albigeois ou plutôt Cathares disparurent du midi de la France et l'on peut même dire que, si l'Inquisition finit par s'y endormir, c'est qu'il ne lui restait plus d'hérétiques à dévorer.

Plus loin, dans le même livre, il est question des Ordres Mendiants, ces milices monacales instituées en 1215 et en 1216 par saint François et par saint Dominique, où se recrutèrent, à titre presque exclusif, les ministres et les agents de l'Inquisition. « Les Dominicains, dit Duruy, qui avaient reçu tout particulièrement la mission de convertir les hérétiques, furent investis, en 1229, des fonctions inquisitoriales; mais le tribunal de l'Inquisition, quoique né en France à l'occasion des Albigeois, ne put heureusement s'y enraciner et s'y étendre, comme en Espagne et en Italie. » C'est tout — et c'est parfaitement inexact. L'Inquisition a été, dans le midi de la France, aussi redoutable qu'en Italie et en Espagne; elle y a constitué toute sa procédure et tracé le programme définitif de son action ; elle a survécu, d'ailleurs, et de beaucoup, à l'hérésie albigeoise. Quand Duruy arrive à la condamnation des Templiers en 1307, il impute ce meurtre juridique au roi de France, comme il suit l'opinion vulgaire en faisant peser sur les Anglais la responsabilité de la mort de Jeanne d'Arc, erreur tenace contre laquelle l'ambassadeur d'Angleterre, lord Monson, protestait encore avec raison il y a quelques jours. Cette manière d'écrire l'histoire *superiorum permissu* et de l'enseigner de même, est un des caractères les plus affligeants de la pédagogie officielle du XIX^e siècle, sans cesse arrêtée, dans son effort honnête vers la vérité — et quel homme de notre temps fut plus honnête que Victor Du-

ruy? — par la crainte de froisser une puissance plus ancienne et plus solidement assise que celle de l'État laïque. Entre ceux qui glorifient l'Inquisition et ceux qui n'osent pas dénoncer et dénombrer ses crimes, la partie n'est vraiment pas égale ; et cela n'est pas chose indifférente, car, de cette partie, c'est l'esprit public qui est l'enjeu.

Voici un autre exemple, emprunté au *Dictionnaire de Biographie et d'histoire* publié par MM. Dezobry et Bachelet, ouvrage parvenu à sa dixième édition et justement réputé. L'article *Inquisition* y est l'œuvre d'un universitaire, M. Deltour, inspecteur général de l'enseignement secondaire[1]. Il est assez exact, mais ne donne aucun détail sur l'organisation de l'Inquisition en France ; à le lire, on croirait que cette institution n'a eu d'importance qu'en Espagne et c'est tout au plus s'il est question de son « zèle rigoureux ». Mais ce qu'il y a de plus significatif est la bibliographie qui fait suite à cet article. M. Deltour cite cinq ouvrages, dont un en latin, quatre d'apologistes catholiques (entre autres les *Lettres sur l'Inquisition* de J. de Maistre) et un seul d'un auteur hostile à l'Inquisition, Llorente, mais avec cet avis : *à lire avec circonspection*. Ainsi, suivant M. Deltour — un bien excellent homme, d'ailleurs, qui fit aimer le grec à Sully-Prudhomme — Llorente, hostile à l'Inquisition, doit être lu « avec circonspection », mais on peut lire « avec confiance » les *Lettres* de J. de Maistre. Or, non seulement le comte de Maistre glorifie le principe de l'Inquisition, c'est-à-dire la main mise sur les consciences, mais il soutient, avec une impudence singulière, que l'Église n'est aucunement responsable du sang versé, parce qu'elle se contentait d'abandonner les coupables au bras séculier et qu'à ce dernier seul appartenait le choix de la répression. Il ose écrire : « Jamais le prêtre n'éleva d'échafaud, il y monte seulement comme martyr ou consolateur ; il ne prêche que miséricorde et clémence et, sur tous les points du globe, il n'a versé d'autre sang que le sien. » La vérité, c'est que l'Inquisition a précisément été établie parce que l'Église trouvait les évêques

1. [M. Deltour est mort au mois de novembre 1904.]

trop indulgents dans la recherche et le châtiment des hérétiques; la vérité, c'est que ni un prêtre ni un moine ne pouvait prendre une part directe à un jugement capital — pas plus, d'ailleurs, qu'à une opération de chirurgie — parce que l'horreur biblique du sang, *tabou* commun à beaucoup de peuples primitifs, a survécu dans le droit canon; mais il y a dix, il y a cent preuves que lorsque le bras séculier hésitait à brûler les hérétiques, l'Église l'y contraignait en le menaçant de ses foudres. C'est donc le bras séculier, et non l'Église, qui pourrait répudier la responsabilité du sang versé. La prétendue miséricorde de l'Inquisition n'était qu'une comédie; parce qu'elle ne signait pas l'arrêt, mais se contentait de le dicter, elle croyait pouvoir, comme on dit, s'en laver les mains. Précaution vaine! La tache de sang est restée, immense, indélébile, et tous les torrents de la rhétorique des apologistes ne parviendront pas à l'effacer.

III

Ceci n'est qu'une parenthèse, car je n'entends faire ici le procès de personne. Je veux même ajouter qu'une assez longue familiarité avec les inquisiteurs de la première période me dispose plutôt à témoigner en leur faveur. Certes, il y eut dans le nombre des scélérats qui faisaient le mal par plaisir et des brigands qui le faisaient par cupidité; mais combien d'ascètes désintéressés et infatigables, combien d'idéalistes austères, combien de braves gens et de gens braves! Songez donc que tel de ces moines, dont la puissance était égale à celle d'un roi, qui faisait trembler le noble dans son château comme le paysan dans sa chaumière, a vécu vingt ou trente ans de l'existence la plus laborieuse, la plus dure, privé de tout plaisir, de toute affection, se sentant sans cesse en butte à la haine des hommes, exaspéré par les réticences des uns, par les faux témoignages des autres — tout cela, parce qu'il croyait remplir le plus sacré des devoirs, celui de travailler

au rétablissement de la foi. Si de pareils hommes — et il y en eut beaucoup — ont commis des actes qui nous inspirent une juste horreur, la conclusion s'impose. Au lieu d'imiter les apologistes de l'Église infaillible, qui exaltent les institutions et rejettent les fautes sur les hommes, reconnaissons plutôt que les hommes ont été supérieurs aux institutions et que ces institutions elles-mêmes ont été ce que les idées ou les préjugés du temps voulaient qu'elles fussent. Le crime est le fils légitime de l'erreur. Or, l'erreur par excellence, pendant tout le moyen âge et au delà, a été d'imposer aux puissances le devoir de venger les injures faites à la vérité religieuse, c'est-à-dire à Dieu. Lorsque les inquisiteurs ont assimilé le crime d'hérésie à celui de lèse-majesté, en ajoutant que ce dernier était évidemment moindre, d'autant que la majesté des princes est inférieure à celle de Dieu, ils ont raisonné juste sur des prémisses fausses. Ce joli mot de l'empereur Tibère : *Deorum injurias diis curae*, que les dieux doivent venger eux-mêmes leurs injures, témoigne d'un état mental auquel l'humanité ne tend à s'élever que de nos jours ; si tout le monde avait pensé de même, dès l'époque de Trajan, l'histoire des persécutions religieuses serait une page blanche et la vérité seule aurait compté des martyrs.

IV

La question délicate n'est pas de savoir pourquoi l'Inquisition a parfois sévi contre les Juifs, mais pourquoi elle a généralement respecté leurs croyances, leurs personnes et même leurs biens. On peut en dire autant de l'Eglise elle-même. Les Juifs, au début du moyen âge, n'étaient qu'une minorité infime ; si Rome l'avait voulu, elle les aurait anéantis ou obligés à la conversion. Elle ne le voulut pas, parce qu'elle avait besoin des Juifs ; le grand docteur du moyen âge, saint Thomas d'Aquin, va nous apprendre pourquoi : « Les infidèles, bien qu'ils pèchent dans leurs rites, peuvent être tolérés, soit

à cause de quelque bien venant d'eux, soit pour éviter quelque mal. Les Juifs observent leurs rites, sous lesquels la vérité de la foi que nous gardons était autrefois préfigurée; il en résulte cet avantage que nous avons le témoignage de nos ennemis en faveur de notre foi et que l'objet de notre croyance nous est, pour ainsi dire, représenté en image. Quant au culte des autres infidèles, qui sont contraires en tout à la vérité et complètement inutiles, ils ne mériteraient pas de tolérance, si ce n'est pour éviter quelque mal, comme le scandale ou le trouble qui pourrait résulter de la suppression de ce culte. » Cela est parfaitement clair. Le judaïsme est ici opposé à l'islamisme; le premier est toléré de droit, il *mérite tolérance*, pour les raisons que saint Thomas a rappelées; le second *peut obtenir tolérance*, mais pour des motifs d'opportunité seulement. Ainsi, parmi les Infidèles, les Juifs étaient des privilégiés; il ne pouvait être question de les contraindre à se convertir, ni de baptiser de force leurs enfants, encore moins de les exterminer. Telle était aussi l'opinion de l'inquisiteur catalan Eymeric[1] : *Et ideo ritus Judaeorum ab ecclesia tolerantur quia in illis habemus testimonium fidei christianæ.* Toutefois, l'Église ne renonçait pas à exercer sur les Juifs une étroite surveillance, afin d'empêcher qu'ils ne prissent sur les fidèles une influence qu'elle jugeait dangereuse. Toute la politique officielle et avouable de l'Inquisition à l'égard des Juifs est sortie de là ; elle ne défend pas aux Juifs d'être Juifs, mais elle interdit aux Chrétiens de *judaïser* et aux Juifs de les pousser dans cette voie.

Remarquons, avant d'aller plus loin, qu'il importe de ne pas confondre ce que l'Église ou l'Inquisition ont fait contre les Juifs et ce qui a été tenté contre eux par les princes temporels ou la populace, à l'instigation de gens d'Église ou d'inquisiteurs. Il faut aussi distinguer avec soin la première Inquisition, profondément religieuse à l'origine, de l'Inquisition espagnole, où la religion ne fut plus qu'un prétexte, parce qu'il n'y avait pas, à proprement parler, d'hérétiques à

1. A. Molinier, *L'inquisition dans le Midi*, p. 355.

combattre. L'apologétique catholique, inspiratrice de notre enseignement officiel, s'occupe plus volontiers de la seconde que de la première ; car s'il est facile d'établir que le Saint-Siège fut relativement innocent des cruautés de Torquemada, on ne peut soutenir la même thèse au sujet de l'Inquisition de France, de Bohême et de Lombardie, inspirée directement de Rome et contrôlée par ses envoyés. Comme elle est plus gênante, c'est d'elle que l'on parlera le moins.

V

Bernard Gui, mort en 1331, qui fut un grand persécuteur d'hérétiques à Toulouse, se disait « inquisiteur de la perversité hérétique et de la perfidie des Juifs dans le royaume de France », *inquisitor hæreticæ pravitatis ac perfidiæ Judæorum in regno Franciæ*. Remarquez le choix de ces deux termes, *pravitas* et *perfidia*. Ce que l'inquisiteur poursuit chez les Juifs, sous le nom de « perfidie », ce n'est pas seulement l' « infidélité » ; ce sont des actes d'hostilité envers l'Église catholique, avec laquelle ils sont censés vivre sur le pied de paix. Ces actes d'hostilité peuvent se classer sous deux chefs principaux : 1° les attaques et les injures contre le christianisme ; 2° les tentatives pour ramener au judaïsme les Juifs convertis. C'est dans la mesure où elle a pu croire à la légitimité de ces griefs qu'il peut être question des sévices de l'Inquisition à l'égard des Juifs. Entrons dans quelques détails.

C'était une opinion générale que les livres juifs et, en particulier, le Talmud étaient remplis de blasphèmes contre le christianisme[1]. Dès 681, le roi visigoth Erivig défendit aux Juifs de lire des livres contraires à la foi chrétienne. Pendant les siècles d'ignorance qui suivirent, l'Église paraît s'être désintéressée de la question. Elle fut reprise vers 1236, lorsqu'un Juif converti appela l'attention de Grégoire IX sur des passages jugés blasphématoires du Talmud. En 1239, le pape

1. Lea, *History of the Inquisition*, t. I, p. 554.

écrivit aux souverains des États occidentaux, ainsi qu'aux prélats de ces pays, qu'ils devaient faire saisir les livres juifs et les remettre aux Moines Mendiants. Les ouvrages confisqués furent soumis à une commission d'examen. Après bien des contestations, on se convainquit que l'accusation était fondée et tandis qu'on brûlait les chrétiens hérétiques, on se mit à brûler, avec non moins de zèle, les livres juifs. En 1248, il y eut deux exécutions de ce genre à Paris, l'une portant sur quatorze charretées de manuscrits, l'autre sur six. Mais il restait des exemplaires que l'on continuait assidûment à copier. En 1255, écrivant à ses sénéchaux à Narbonne, saint Louis renouvelle l'ordre de brûler les livres juifs; en 1267, Clément IV prescrit à l'archevêque de Tarragone de se faire livrer tous les Talmuds; 1299, Philippe-le-Bel s'inquiète à nouveau de cette littérature et enjoint à ses magistrats d'aider l'Inquisition à la supprimer. Dix ans après, en 1309, il est question de trois charretées de livres juifs brûlés à Paris. En 1319, à Toulouse, Bernard Gui en réunit deux charretées, les fait traîner à travers les rues de la ville et brûler solennellement. Le même inquisiteur somma les Chrétiens, sous peine d'excommunication, de livrer les ouvrages hébraïques qu'ils détenaient. Rien n'y fit. C'est en vain que Jean XXII, en 1320, comme Alexandre V en 1409, renouvelèrent les mêmes instructions. En plein XVI^e siècle, alors que Reuchlin, combattant le fanatisme de Pfefferkorn, s'opposait, au nom des humanistes, à la destruction des monuments du passé, la papauté n'avait pas désarmé encore. Jules III, en 1554, demande énergiquement qu'on brûle le Talmud et qu'on contraigne les Juifs, sous peine de mort, à remettre tous ceux de leurs livres qui contiennent des blasphèmes contre le Christ. La preuve que cette longue campagne ne réussit pas, c'est que la littérature hébraïque du moyen âge nous est parvenue presque intacte, jusqu'au pamphlet dit *Toledoth Jeschu* dont Lea s'étonne avec raison qu'un Juif ait osé garder chez lui un exemplaire. L'ignorance où les gens d'Église étaient de la langue hébraïque fut sans doute pour beaucoup dans l'insuccès de leurs longs efforts.

VI

Si les Juifs avaient été accusés seulement de médire du christianisme dans leurs livres, l'Inquisition n'aurait eu à brûler que des parchemins. Mais on leur reprochait aussi des sacrilèges et des pratiques de sorcellerie, qui relevaient tantôt des tribunaux ecclésiastiques, tantôt de ceux de l'Inquisition. En 1290, un Juif fut brûlé à Paris pour avoir, prétendait-on, profané une hostie ; c'était l'évêque de Paris qui l'avait jugé, sans le concours d'un inquisiteur. Mais l'Inquisition tendit de plus en plus à se réserver ces sortes d'affaires, dont nous citerons un seul exemple[1]. Giovanni da Capistrano, qui avait été inquisiteur en Italie dès 1417, fut envoyé par Nicolas V en Allemagne pour combattre les Hussites. En 1453, il se rendit à Breslau et y sévit cruellement contre les Juifs. Un prêtre de campagne leur avait, disait-on, vendu huit hosties consacrées en vue de certaines opérations magiques. Capistrano tortura les accusés, leur extorqua des aveux et les fit brûler vifs ; une femme, impliquée dans la même affaire, fut déchirée avec des pinces chauffées au rouge. Sur ces entrefaites, une vieille Juive, qui s'était convertie au christianisme, fut assassinée. On accusa les Juifs de ce meurtre, ainsi que de celui d'un enfant chrétien. Cette fois, Capistrano en brûla quarante et un. Cet homme, un des fanatiques les plus sanguinaires qui aient existé, est cependant de ceux qui inspirent le respect par l'austérité de ses mœurs et son infatigable dévouement à la cause de l'orthodoxie. C'est donc peut-être que cette cause n'était pas bonne, puisque la vertu devenait criminelle en la servant.

VII

De conversions de catholiques au judaïsme, il ne pouvait

1. Lea, *op. laud.*, t. II, p. 549.

guère être question[1], bien que Bernard Gui indique, dans son manuel à l'usage des inquisiteurs (*Practica*), le procédé — d'ailleurs inconnu — employé pour la circoncision des enfants chrétiens[2]. Il n'en est pas de même du retour au judaïsme de Juifs qui s'étaient convertis par peur ou par intérêt. En général, cette rechute dans l'erreur était clandestine, comme l'hérésie elle-même, mais elle n'en était que plus périlleuse pour la foi, car le Juif converti, resté secrètement israélite, pouvait exercer avec d'autant plus de facilité une propagande hostile au christianisme. On croit souvent que ces pseudo-convertis étaient particuliers à l'Espagne ; nous savons, au contraire, qu'il y en avait un peu partout.

En 1278, les inquisiteurs de France s'adressèrent au pape Nicolas III pour lui demander des instructions[3]. Ils exposaient que lors d'un soulèvement populaire contre les Juifs, nombre de ceux-ci s'étaient fait baptiser et avaient fait baptiser leurs enfants. L'orage passé, ils étaient revenus à leurs erreurs, sur quoi les inquisiteurs les avaient jetés en prison et excommuniés. Depuis un an, ils étaient sous les verrous. Que faire de ces gens-là ? Nicolas répondit qu'il fallait les traiter comme des hérétiques, c'est-à-dire les livrer au bras séculier en tant qu'hérétiques impénitents. Cela signifiait qu'il fallait les brûler vifs. La même année on brûla à Toulouse le rabbin Isaac Males, coupable d'avoir reçu *in extremis* l'abjuration d'un certain Perrot, Juif converti, et de l'avoir enterré dans le cimetière juif.

Trois ans après, en 1281, Martin IV adressa une bulle aux évêques de France pour restreindre le droit d'asile des églises en matière de crimes justiciables de l'Inquisition[4]. Dans cette bulle, le pape mentionne expressément les Juifs mal convertis à côté des autres hérétiques, preuve que les préoccupations causées par eux étaient devenues sérieuses. Nous savons, en

1. On en connaît pourtant quelques exemples du XIe au XIIIe siècle (Berliner, *Aus dem Leben der deutschen Juden im Mittelalter*, Berlin, 1900, p. 108).
2. Israël Lévi, *Les Juifs et l'Inquisition dans la France méridionale*, p. 11.
3. Lea, t. II, p. 63.
4. Lea, t. II, p. 121.

effet, que plusieurs Juifs furent brûlés à Paris, entre 1307 et 1310, pour être retournés, après leur conversion, *ad vomitum Judaismi*, suivant l'expression de l'inquisiteur Bernard Gui[1].

On ne pouvait se borner à surveiller les Juifs convertis : il fallait empêcher les Juifs non convertis d'entretenir avec ces derniers des relations trop intimes, qui pussent les induire à devenir relaps. C'est pourquoi, vers la fin du XIII[e] siècle, les Juifs du Languedoc, soumis jusque-là à la juridiction épiscopale, furent placés sous le contrôle des inquisiteurs[2]. Nous possédons une lettre de l'inquisiteur Jean Arnaud, datée de 1297, où il prescrit aux Juifs de Pamiers de se conformer aux statuts des Juifs de Narbonne; c'est donc qu'à cette époque ils relevaient de l'Inquisition. Or, l'Inquisition avait de grands besoins et peu de scrupules; à l'exemple des pouvoirs séculiers, elle cherchait à tirer de l'argent des Juifs et le droit de surveillance qu'elle avait acquis sur eux lui en fournissait l'occasion. Dès 1409, le pape Alexandre V suggère l'idée de subvenir aux frais de l'Inquisition en France par une taxe de 300 florins d'or levée sur les Juifs d'Avignon[3]. Ceux-ci s'étaient multipliés dans la ville des papes et y étaient devenus fort riches, à l'abri de la protection dont ils jouissaient. Les chrétiens vivaient en paix avec eux et intervenaient même pour les défendre. En 1418, ils s'adressèrent au pape, représentant que les Juifs étaient molestés par les inquisteurs, qui leur cherchaient des querelles futiles. Martin V se laissa convaincre et décida que les Juifs auraient le droit de se faire représenter par un assesseur dans tous les procès que l'Inquisition pourrait leur intenter. Un Juif siégant au tribunal de l'Inquisition était une nouveauté singulière; nous ne savons malheureusement pas si cette disposition fut appliquée. Mais il est toujours intéressant de voir un pape protéger les Juifs contre les moines; on voudrait même avoir vu cela plus souvent.

1. Tanon, *Histoire des tribunaux de l'Inquisition en France*, 244; Israël Lévi, *Les Juifs et l'Inquisition dans la France méridionale*, p. 12.
2. Lea, t. II, p. 96.
3. Lea, t. II, p. 138.

Un incident qui se produisit en 1359 montra que l'Inquisition du Languedoc attachait beaucoup d'importance à la persécution des Juifs mal convertis[1]. Quelques-uns, soupçonnés d'apostasie, s'étaient réfugiés en Espagne, où les inquisiteurs du Languedoc n'exerçaient pas de pouvoir. Le pape Innocent VI enjoignit alors à Bernard du Puy, l'inquisiteur provençal, de les y poursuivre, de les arrêter et de les condamner partout où il les trouverait, en faisant appel au concours des autorités séculières ; il écrivit en même temps aux rois d'Aragon et de Castille pour les prier de prêter aide et secours à Bernard.

En Aragon comme en Languedoc, l'Inquisition eut des démêlés avec les Juifs convertis[2]. Le frère Mateo de Rapica écrit en 1456 à Calixte III que certains néophytes s'obstinent à suivre les usages juifs, mangent de la viande en Carême et obligent leurs serviteurs chrétiens à en faire autant. Mateo et l'évêque d'Elne les avaient poursuivis, mais sans autre résultant que de s'attirer un libelle diffamatoire. L'inquisition d'Aragon — la première — était alors très faible ; Mateo priait le pape d'intervenir et celui-ci donna l'ordre à l'archevêque et à l'official de Narbonne de prendre l'affaire en mains.

Un siècle auparavant, en 1356, nous trouvons aussi des Juifs convertis à Venise, accusés d'apostasie et emprisonnés par l'inquisiteur de Trévise[3]. Les fonctionnaires séculiers de la République se firent les défenseurs de ces malheureux et intentèrent des poursuites contre les familiers de l'Inquisition. Le pape Innocent VI protesta, mais vainement : Venise n'entendait pas que l'Inquisition constituât un État dans l'État.

Dans les Deux-Siciles, les Juifs convertis et devenus suspects de *judaïsme* avaient été poursuivis dès 1344 par le légat du pape; néanmoins, un siècle après, ils passaient pour si nombreux que Nicolas V, en 1499, nomma un inquisiteur spécial avec mission de les rechercher et de les punir[4].

1. Lea, t. I, p. 396.
2. *Ibid.*, t. II, p. 178.
3. *Ibid.*, t. III, p. 273.
4. *Ibid.*, t. II, p. 284, 287.

VIII

Vers la fin du xv[e] siècle, la question des Juifs convertis devint particulièrement grave en Espagne. Les *conversos* ou *marranes*, comme on les appelait, étaient intelligents, laborieux, souvent très riches; ils occupaient des fonctions importantes, tant civiles qu'ecclésiastiques, et avaient contracté des alliances avec la plus haute noblesse du pays. Leur nombre s'était singulièrement augmenté au cours du xiv[e] et du xv[e] siècle, par l'effet des soulèvements populaires contre les Juifs, suivis de conversions forcées. Il n'est pas douteux que la plupart de ces convertis conservaient des sympathies pour la foi de leurs ancêtres, sans manquer ostensiblement à leurs devoirs de catholiques; mais les faits d'apostasie qu'on leur reprochait paraissent avoir été exagérés à plaisir et nombre de ceux qui motivèrent des condamnations nous semblent absolument ridicules. Aussi n'y voulons-nous voir que des prétextes : la vraie cause, c'est qu'on jalousait les Marranes; on les accusa de « rage judaïque » pour les noyer. Une alliance tacite, dirigée contre cette aristocratie de parvenus, se forma entre l'Église et la populace, que la prospérité et peut-être l'insolence de certains Marranes avaient indisposée. D'autre part, le roi Ferdinand songeait à s'appuyer sur l'Église et sur le peuple pour briser la puissance des Marranes, unis à la noblesse par des liens de famille et des intérêts communs. Le moment était donc propice à une persécution. Mais si elle éclata avec une violence inouïe, si elle couvrit l'Espagne de désolation et de victimes, ce fut uniquement par la faute des Dominicains, organisateurs attitrés de l'Inquisition. Cette institution était tombée partout en décadence, tant par suite de la quasi-disparition des hérétiques que de l'opposition plus ou moins ouverte des autorités séculières. L'Espagne, au moment de conquérir son unité, lui offrait un théâtre d'activité favorable et une proie facile. Ferdinand et Isabelle furent circonvenus par les Dominicains qui obtinrent du pape, en

1480, la création d'un tribunal d'Inquisition. On sait assez quel usage ils en firent et de quels crimes ils le souillèrent. Mais ce qu'on oublie trop souvent, c'est la différence profonde qui sépare l'Inquisition nouvelle de celle qui avait sévi dans le midi de la France. En France, le catholicisme se trouvait sérieusement menacé par la propagande des Cathares; il se défendit par une offensive atroce; mais, enfin, il se défendit. En Espagne, il attaqua ceux qui ne le menaçaient pas, des gens qui n'étaient ni schismatiques ni hérétiques, dont le seul tort était d'avoir conservé quelques attaches avec la religion de leurs pères et de leurs proches. Parmi les sentences de l'Inquisition espagnole, condamnant des Marranes au bûcher, à la confiscation ou aux pénitences les plus cruelles, on en trouve qui sont motivées par les griefs suivants : s'être abstenu de graisse ou de lard; avoir mangé du pain sans levain; avoir lu ou même possédé une Bible hébraïque; avoir dit qu'un bon Juif pouvait être sauvé; avoir chômé le samedi; avoir mangé des œufs crus le jour de la mort d'un frère; avoir donné des aumônes à des Juifs; avoir mis une nappe propre sur la table le vendredi; avoir changé de linge le samedi. Dans un cas, le seul crime à la charge d'une femme, qui fut condamnée, est d'avoir assisté au mariage de son frère, resté juif[1]. Là où de pareils chefs d'accusation étaient considérés comme valables, tout Marrane dont on voulait se défaire, dont on convoitait la place ou les biens, était perdu sans remède. Princes et moines s'entendaient pour réduire les uns à l'impuissance et les autres à la mendicité. La nouvelle Inquisition d'Espagne, à ses débuts, ne fut qu'un brigandage sous le masque de la religion.

Contre les Juifs restés Juifs, l'Inquisition était impuissante; mais comme elle poursuivait impitoyablement les convertis, elle devait exhorter les pouvoirs publics à détruire la cause de la contagion. Ses conseils furent docilement suivis. L'Inquisition nouvelle débute à Séville en janvier 1481 ; en 1490, elle invente et exploite l'abominable histoire du Niño de la Guardia, enfant que les Juifs auraient crucifié et qui — on

1. Lea, *Religious History of Spain*, p. 470.

le sait depuis 1887 — n'a jamais existé; le 31 mars 1492, les Juifs sont bannis d'Espagne. Les Dominicains avaient bien conduit leurs affaires; ils allaient régner dans la Péninsule pendant trois siècles, et, après en avoir chassé le judaïsme, puis l'islamisme, la fermer aux influences civilisatrices de la Réforme — ce dont Joseph de Maistre n'a pas manqué de leur faire honneur.

IX

Résumons-nous. L'Inquisition n'a jamais été dirigée contre les Juifs. Pendant la première période de son existence, elle les a ménagés, réservant ses rigueurs aux hérétiques. Si, plus tard, elle a frappé avec rage les Juifs convertis, c'est qu'elle a voulu rebâtir sur leur ruine, avec la complicité d'un roi cupide, l'édifice de sa puissance ébranlée. Ce sont encore des motifs de politique et d'ambition qui la poussèrent à demander l'expulsion des Juifs d'Espagne; elle ne se souciait pas de les convertir, mais voyait en eux un obstacle à sa domination. Ainsi le judaïsme eut d'autant plus à souffrir de l'Inquisition qu'elle s'écarta davantage de son objet propre et du rôle que lui avait tracé l'Église. Ce n'est pas la Rome pontificale, le Saint-Siège, d'habitude clément au judaïsme, mais l'âpre ambition d'une poignée de moines qui a infligé à l'histoire le double scandale du martyre des Marranes et de l'exode des Juifs espagnols.

L'émancipation intérieure du Judaïsme[1].

I

Si, à la fin du XIX^{e} siècle, on compare la situation des israélites à celle des catholiques et des protestants dans les pays où ils sont en minorité, le résultat de cette comparaison est très défavorable aux israélites et révèle la gravité du péril qui les menace s'ils ne procèdent pas à ce que j'appellerai leur *émancipation intérieure*.

Toutes les minorités religieuses ont à souffrir soit de préjugés, soit de restrictions légales qui, en une mesure plus ou moins sensible, paralysent l'activité de leurs membres dans cette lutte pour l'existence qui est la grande loi des sociétés modernes. Les uns obtiennent plus difficilement une clientèle commerciale ou un emploi, les autres doivent renoncer à exercer des fonctions publiques, d'autres, enfin, sont en butte à une méfiance vague qui les oblige à un supplément d'efforts et de peine pour se faire, comme on dit vulgairement, une place au soleil.

Ces causes d'infériorité pèsent sur les israélites d'un poids plus lourd que sur les chrétiens dissidents, parce que leur émancipation politique et sociale est moins avancée. Mais ce qui aggrave leurs charges dans des proportions effrayantes, ce qui les met souvent hors d'état, malgré leur endurance, de soutenir la concurrence vitale, c'est qu'à ces entraves qui leur son imposées du dehors ils en ajoutent d'autres qu'ils s'imposent eux-mêmes; c'est que l'immense majorité d'entre eux

1. [*L'Univers israélite*, 26 octobre, 9 novembre, 7 décembre et 21 décembre 1900. Ce mémoire a paru sous forme de lettres au directeur de cette Revue, qui, par une note imprimée en tête, s'est excusé de sa hardiesse à les insérer.]

n'ont pas encore secoué de leurs épaules le fardeau, de plus en plus oppressif, du *ritualisme*.

J'entends par là toutes les restrictions apportées à l'exercice raisonnable de l'activité humaine par les lois alimentaires et l'observation stricte du sabbat.

L'israélite (cela est vrai pour les 99 0/0 de ceux qui confessent le judaïsme) paie sa viande plus cher que ces compatriotes chrétiens ou musulmans, s'abstient d'aliments sains et économiques comme le jambon ou le lard; pionnier ou colon, il ne peut se nourrir de gibier ni de toutes les espèces de poissons; ouvrier ou commerçant, il s'astreint à un chômage hebdomadaire qui ne coïncide pas avec le jour de repos choisi par le grand nombre de ceux qui l'entourent. Il est inutile d'insister sur les conséquences matérielles de ces restrictions, qui équivalent à des taxes écrasantes; mais on peut dire que leurs conséquences morales ne sont pas moins fâcheuses. A une époque où les progrès de la science et de la conscience ont tant fait pour rapprocher les hommes, le ritualisme des israélites les isole ; il creuse autour d'eux un fossé plus profond que celui des préjugés et des haines; il donne crédit à l'idée mensongère que les juifs sont des étrangers parmi les nations.

Les religions de tous les peuples civilisés imposent des observances rituelles ; mais le judaïsme est la seule où la conformité stricte aux observances entraîne ces deux conséquences déplorables, l'isolement et le renchérissement de la vie.

Quelle est donc l'autorité de ces traditions au sein de la civilisation moderne, dont le judaïsme, qui a tant contribué à la faire naître, est resté un des éléments les plus féconds? Pour répondre à cette question, il suffit d'alléguer qu'à l'exception des rabbins illustres, presque tous les juifs qui, depuis Baruch Spinoza, ont honoré le judaïsme aux yeux du monde, se sont plus ou moins émancipés des lois rituelles.

La croyance en un Dieu unique, la foi dans le progrès et dans l'avènement de la justice, qui sont la base inébranlable de la pensée juive, n'ont rien à craindre de l'inobservance du sabbat ni de celle des lois alimentaires.

Mais il y a plus : on peut rappeler que l'un des héros les

plus admirables du peuple juif, un Macchabée, a suggéré et même imposé le sacrifice des prescriptions rituelles au devoir qu'a tout homme de vivre, de défendre son existence et celle des siens.

Au commencement de leur lutte glorieuse contre les Syriens, les Israélites éprouvèrent un revers sanglant pour n'avoir pas voulu prendre les armes un jour de sabbat. Lorsque Matathias et ses compagnons en furent informés, ils prirent, dans leur affliction, la résolution que voici : « Si quelqu'un, dirent-ils, nous attaque un jour de sabbat, nous lui résisterons les armes à la main, pour ne pas périr comme ont péri nos frères » (I *Macchab.*, II, 39-41).

Aujourd'hui, les juifs, qui ne sont pas une nation, mais les membres d'une communauté religieuse, ne sont plus appelés à lutter les armes à la main que dans les rangs des peuples dont ils font partie.

Depuis qu'ils servent ainsi dans les armées européennes, en temps de paix comme en temps de guerre, il est entendu, d'un commun accord, qu'ils n'observent pas le repos du sabbat et peuvent participer, sans scrupules religieux, à la nourriture que reçoivent leurs camarades.

Ainsi, à l'état de guerre et même de paix armée, ils se conforment aux principes de Matathias et considèrent que le service militaire les affranchit de la plupart des prescriptions rituelles. Cela ne les empêche pas d'être des israélites fidèles, parce que la vraie religion est affaire de sentiment, non de pratiques.

Or, non seulement les guerres entre peuples civilisés deviennent rares, mais les israélites, comme les chrétiens et les musulmans, ne doivent, à leurs patries respectives, qu'un petit nombre d'années de service. Cela ne veut pas dire que le reste de leur existence s'écoule dans la paix. Il n'y a de paix que pour ceux qui ne sont plus, ou qui vivent comme s'ils étaient déjà morts. La vie moderne est une lutte continuelle pour s'assurer et pour assurer aux siens le pain du corps et le pain de l'esprit. Cette lutte doit se poursuivre avec des armes loyales, dans un esprit de justice et de bonté, mais ce n'en est pas moins une lutte de tous les jours et de tous les

instants, dont le résultat est le progrès de la civilisation, du bien-être et de la science, par le travail et l'émulation de tous. On peut donc dire, sans abuser d'analogies vaines, que l'état normal de la société moderne est la lutte pacifique, comme celui de l'ancienne société était la lutte violente.

Ce qui est vrai pour une forme de guerre l'est pour l'autre. Tout Israélite doit se créer un foyer et le défendre, non plus contre les armées du roi de Syrie, mais contre la misère et l'ignorance. Et s'il reconnaît que certaines prescriptions rituelles le paralysent dans ses efforts vers le bien, lui créent une infériorité désastreuse en présence de concurrents affranchis, il doit, suivant le principe de Matathias, s'affranchir à son tour.

Faut-il donc rejeter la Loi? — Non, il faut appliquer la Loi, mais à la lumière de la conscience et de l'intelligence que les hommes ont reçues de Dieu comme la Loi elle-même[1]. Ce que défendent et prescrivent à la fois la Loi et la conscience, doit être à tout jamais, pour les israélites, interdit ou prescrit; ce qui est ordonné ou prohibé par la Loi, mais non par la conscience, doit être considéré comme caduc, comme aboli par le temps.

Dans le monde entier, presque tous les israélites éclairés pensent ainsi et agissent en conséquence; pourquoi les plus nombreux et les plus pauvres s'obstineraient-ils à supporter des charges que ni la morale ni la raison ne leur imposent et dont les riches et les savants — qui seraient mieux en état de les subir — se sont généralement affranchis?

C'est le devoir de tous les israélites instruits d'exhorter leurs frères à *l'émancipation intérieure*, c'est-à-dire à l'abandon des lois rituelles qui font obstacle à l'intérêt général.

S'il se trouve des hommes pour dire que ces pratiques stériles sont l'essence du judaïsme et qu'en y renonçant on cesse d'être juif, répondons-leur qu'ils font injure à leur reli-

1. [En m'exprimant ainsi dans un périodique confessionnel, je tenais compte de l'opinion encore dominante chez les israélites. Est-il besoin d'ajouter que l'origine divine d'une loi ou d'un livre est une hypothèse dénuée de vraisemblance? — 1905.]

gion en méconnaissant ce qui a fait sa grandeur dans le passé, ce qui lui assure une renommée glorieuse dans l'avenir.

II[1]

En attendant — non sans impatience — que le savant collaborateur de l'*Univers*, M. R. T., aborde la question du sabbat et des lois alimentaires, qu'il me soit permis de compléter ma pensée sur quelques points où elle a paru offrir de l'ambiguïté.

Si je m'adresse aux laïcs de bonne volonté, et non aux théologiens, c'est-à-dire aux rabbins, c'est parce que ces derniers sont, naturellement et nécessairement, les défenseurs de la tradition, les représentants de l'esprit conservateur dans le judaïsme. Leur demander de favoriser des innovations, c'est les solliciter de sortir de leur rôle, assez honorable et assez absorbant pour qu'ils s'y renferment. Je sais bien qu'il y a des exceptions, notamment en Amérique, où les rabbins d'extrême gauche ne sont pas rares ; mais je songe surtout aux grandes agglomérations juives de l'Europe orientale, où le corps rabbinique, dans son ensemble, est essentiellement hostile aux tendances dont j'ai osé me faire l'interprète.

Aussi, tout en remerciant M. R. T. de la bienveillance qu'il me témoigne, ne puis-je m'associer à son désir de voir MM. les rabbins élever la voix dans ce débat. Il en est de la réforme du rituel comme de celle de l'orthographe. Un jour que je demandais à John Lemoinne pourquoi l'Académie française n'en prenait pas l'initiative, afin de décharger nos pauvres écoliers d'un surcroît inutile d'efforts, il me répondit : « Ce n'est pas à nous, académiciens, qu'il appartient de faire cela ; nous constatons l'usage, nous fixons la tradition quand elle est flottante, mais nous ne pouvons faire autre chose. Que le public commence : nous suivrons. » Les rab-

1. [L'*Univers israélite*, 9 novembre 1900.]

bins sont un peu comme les académiciens; ils veillent à l'orthodoxie des pratiques dont ils ont reçu le dépôt; que ces pratiques se simplifient, comme elles se sont déjà simplifiées au cours des âges, et les rabbins ne se refuseront certes pas à accepter le progrès accompli.

M. R. T. se préoccupe encore de savoir si je repousse tout le rituel, ou seulement l'observance du sabbat et des lois alimentaires, qui créent une surchage intolérable aux juifs les plus nombreux et les plus pauvres dans la lutte, toujours plus âpre, pour l'existence. La question ne me paraît pas bien posée. Si l'israélite entrait dans la synagogue sans obligations rituelles, et qu'il s'agît de lui en imposer, je serais d'avis qu'on ne lui en imposât aucune, en dehors de celles que recommandent l'hygiène et la morale. Mais il n'en est pas ainsi. L'israélite naît à la vie religieuse sous le poids d'un ensemble formidable de prescriptions qu'une tradition bien des fois séculaire a consacrées. Ce que je puis, en mon for intérieur, penser de toutes ces prescriptions réunies ou de l'une d'entre elles, n'a pas le moindre intérêt; je me contente d'insister sur le caractère oppressif de deux sortes d'interdictions, sur l'isolement qui en est la conséquence, et me plaçant à ce point de vue tout utilitaire, je demande non qu'on m'en affranchisse — c'est fait et je n'ai eu besoin pour cela de personne — mais qu'on travaille à en affranchir, par une propagande organisée *ad hoc*, l'immense majorité de mes coreligionnaires pauvres et croyants.

Il ne faut pas me dire qu'ils pourront bien, comme moi, s'affranchir tout seuls. Cela n'est pas vrai. Ils naissent et meurent dans la conviction sincère qu'il est aussi criminel de manger du jambon que de prendre la bourse de son prochain. Pour dissiper leur erreur à cet égard, il faut des raisonnements, des explications historiques, etc., qui doivent leur être apportés du dehors. J'ajoute que si la lumière leur vient du dehors par des israélites, ils pourront l'accepter, tandis qu'ils la repousseront avec horreur si c'est un converti ou un incrédule militant qui les sollicite. L'émancipation intérieure du judaïsme, pour être féconde, ne peut être que l'œuvre de

juifs, de *bons juifs*; mais il faut que ces derniers s'en imposent la tâche, s'ils ne veulent pas qu'elle soit tentée, quelque jour, aux dépens du judaïsme lui-même.

Je ne réclame donc nullement, comme paraît le croire M. R. T., la transformation du mosaïsme en une simple doctrine morale, d'abord parce que je n'ai pas qualité pour cela, puis parce qu'il serait absurde, fût-on aussi puissant que tous les souverains réunis de la terre, de vouloir couper brutalement le fil d'une antique tradition. Là où ce fil est devenu une lourde chaîne, une intolérable entrave, je demande, au nom de l'humanité, qu'on l'allège et cela, non par quelque décision de synode, qui risquerait de produire un schisme, mais en mettant à la portée des plus humbles esclaves de la lettre les cisailles libératrices de la raison. Soyez certain qu'ils n'en abuseront pas, car la tradition est autrement forte que les velléités d'affranchissement; ils en useront seulement, s'ils sont bien conseillés, pour mettre leur existence précaire de pauvres juifs en harmonie avec les nécessités matérielles et morales de leur temps et de leur milieu.

Entre théoriciens, les pieds au feu, on peut discuter pour savoir s'il faut ou non conserver les rites. Dans la pratique, cette question ne se pose pas, puisque la suppression radicale des observances rituelles est une chimère. Mais on peut apprendre aux hommes, même les plus simples et les plus attachés à leur foi, qu'ils peuvent et doivent — comme ils le font déjà sous les drapeaux — subordonner ces observances à des nécessités supérieures, dont la plus impérieuse est celle de vivre.

III[1]

M. R. T. a examiné successivement les deux questions que je me suis permis de soulever, celle de l'observance des lois

1. [L'*Univers israélite*, 7 décembre 1900.]

alimentaires et celle de l'observance du sabbat[1]. Alors que je crois à la nécessité, à l'urgence même, d'organiser, au profit des israélites de l'Europe orientale, une campagne sagement rationaliste destinée à les faire renoncer à ces usages, M. R. T. est partisan de l'abstention, du *statu quo*. Toutefois, il reconnaît qu' « il semble utile, au point de vue religieux même, de ramener les règles de la Pâque à des limites raisonnables ». Je lui sais gré de cette concession, quelqu'insuffisante qu'elle me paraisse. Je le remercie aussi d'avoir reconnu que leur régime alimentaire spécial est une cause d'isolement qui pèse sur les juifs. Mais, à cela près, je regrette de ne pas me trouver d'accord avec lui.

Mon contradicteur écrit : « On peut être certain que si le *kascher* les gênait, les Polonais et les Roumains feraient comme les Français ». Cela n'est pas exact. Si les juifs français se sont, en général, émancipés des lois alimentaires, ce n'est pas que ces lois leur fussent une gêne, mais parce que, vivant dans un milieu éclairé, plus ou moins pénétré par l'esprit philosophique du XVIII^e siècle, ils ont reconnu, pour la plupart, que ces lois n'avaient pas de raison d'être. S'ils n'avaient pas aperçu cette vérité, ils seraient restés, comme au moyen âge, attachés à toutes les observances rituelles. Or, comment veut-on qu'on transporte les millions de juifs russes et roumains dans une atmosphère philosophique et scientifique comparable à celle que nous respirons en Occident? Leur demander de s'émanciper tout seuls est vraiment cruel. C'est un secours que nous leur devons, au même titre que des allègements matériels à leur misère. Comme ils ne peuvent pas, vu le milieu où ils végètent, secouer leurs chaînes, il faut que nous allions fraternellement vers eux et que nous leur donnions du moins l'idée de se rendre libres. Je ne dis pas que le succès soit aisé; mais on pourrait jeter, à pleines mains, des semences appelées à fructifier un jour; on pourrait — ce qui serait déjà beaucoup — éveiller des doutes dans

1. [Quel que soit l'intérêt des réponses faites à mes articles de l'*Univers* par M. R. T., il m'a paru inutile de les reproduire, car j'ai suffisamment fait connaître, en les discutant, les objections qu'on m'a opposées. — 1905.]

des âmes frustes et naïves, faire naître, au fond de chaque bourgade polonaise, sur les lèvres de quelques pères de famille, cette question jusqu'à présent interdite : « Pourquoi ne faisons-nous pas comme nos frères d'Occident ? Pourquoi ne nous contentons-nous pas d'être juifs comme eux ? »

Que M. R. T. ne nous dise pas non plus : « C'est l'affaire des hygiénistes ». D'abord, personne n'a plus le droit de croire que les interdictions alimentaires du mosaïsme soient fondées sur une idée quelconque d'hygiène; l'apologétique catholique elle-même, par la plume si autorisée de M. l'abbé Loisy, vient de répudier cette vieille et puérile erreur. Mais alors même que Moïse eût été un hygiéniste, la science a marché depuis son temps et nous serions fort à blâmer de nous conformer à son hygiène, comme d'adhérer à sa cosmographie. Or, en dehors des médecins qui font de l'apologétique et veulent à tout prix retrouver dans la Bible leur science actuelle, il n'y a personne qui ait jamais songé à prescrire aux hommes de notre temps, comme une obligation hygiénique, la conformité aux lois alimentaires du Pentateuque. Il y a quelque chose de tristement comique dans l'acceptation passive de ces lois par des millions d'hommes qui vivent dans les conditions hygiéniques les plus déplorables et qui, ayant à peine de quoi se nourrir, sont encore contraints, par une conscience religieuse mal éclairée, à faire un choix parmi les pauvres aliments qui leur sont accessibles !

Il faut le dire hautement : l'impôt sur la viande *kascher*, en Russie, en Orient (quelque honorable que soit l'emploi de ses produits en faveur d'œuvres scolaires et de bienfaisance), est un impôt odieux, abominable, qui pèse lourdement sur les pauvres, presque exclusivement sur les pauvres, et qui épargne le riche et le demi-riche, neuf fois sur dix émancipés de cette taxe. Je connais nombre d'israélites russes qui sont, à cet égard, de mon avis, mais qui n'osent rien faire, rien dire, par crainte d'être soupçonnés d'une propagande qui semblerait vouloir détacher les juifs du judaïsme. Singuliers scrupules ! Ceux qui savent que l'essence du judaïsme est ailleurs que dans des superstitions doivent le déclarer, le crier

même, au peuple des croyants ; ils ne doivent pas le laisser en proie à une illusion qui, injurieuse à ses intérêts matériels, ne l'est pas moins à l'intelligence véritable et à la dignité morale de la religion.

L'observance du sabbat, dans les pays dont j'ai parlé, n'effraye pas davantage M. R. T. C'est sans doute qu'il n'est pas informé des conséquences vraiment intolérables qu'elle entraîne. Je connais en Russie de grandes fabriques, fondées et dirigées par des israélites, où il n'y a pas, où il ne peut pas y avoir un seul ouvrier juif, parce qu'il faudrait chômer deux jours par semaine et que l'organisation de deux équipes spéciales, à cet effet, n'est praticable que sur le papier. Je connais aussi des usines, en Russie, où quelques juifs sont occupés à côté de nombreux chrétiens ; ces juifs ont renoncé, la mort dans l'âme, à l'observance du sabbat. La faim les y a poussés : n'eût-il pas mieux valu que ce fût la raison ? Et qu'on se figure l'état d'esprit de ces malheureux qui, dans leur ignorance, entretenue par le fanatisme de leurs familles, se disent tous bas qu'en agissant comme ils le font, ils commettent un crime pour vivre ! Quel bien peut sortir de ce mépris qu'ils se vouent à eux-mêmes ? Ne se laisseront-ils pas, plus aisément que d'autres, porter par le besoin à des actions vraiment mauvaises, socialement blâmables, dans la pensée qu'ils ont déjà rompu avec leur Dieu ? — Mais, dira-t-on, que les juifs riches fondent des usines où ne travailleront que des ouvriers juifs. On y a songé, en effet, on a même fait d'honorables essais dans cette voie ; mais n'est-ce pas édifier à plaisir des ghettos, doubler l'épaisseur de ces funestes murailles qui emprisonnent Israël laborieux et où il étouffe ?

« On ne peut, dit M. R. T., contester l'utilité et la grandeur de l'institution du sabbat. » Pardon, je conteste. Une apologétique arriérée (qui n'est pas, en général, celle de M. R. T.) veut que la loi mosaïque ait institué le sabbat parce qu'il faut à l'homme un jour de repos, parce qu'il faut craindre le « surmenage », parce qu'un arc, comme disaient les Grecs, ne peut toujours être tendu. Cette explication de la pratique du sabbat est un gros anachronisme. A l'époque où

la loi mosaïque a été rédigée, dans la société primitive pour laquelle elle était faite, il n'y avait ni fabriques ni usines — donc, point de « surmenage », mot aussi moderne que la chose. La vie agricole et pastorale, qui était celle de la plupart des hommes, ne comporte pas une activité monotone et régulière ; tantôt, au moment des labours et de la moisson, il faut travailler d'arrache-pied, sans relâche ; plus souvent et pendant de longs mois, c'est l'occupation qui manque. Donc, il ne pouvait être question d'empêcher les Hébreux de se surmener en leur prescrivant un jour de repos. Ce jour de chômage, le septième jour, n'est pas autre chose, dans la pensée du législateur biblique, qu'un jour *néfaste*, un jour *critique*, un jour où l'activité doit être suspendue, parce qu'elle ne produirait rien de bon, où les serviteurs et les animaux eux-mêmes ne doivent pas travailler, parce qu'il pourrait leur arriver malheur. Il y avait même une secte de Samaritains qui conservaient, pendant toute la durée du sabbat, l'attitude physique où ils s'étaient trouvés en s'éveillant — pareils à ces animaux qui, menacés d'un danger pressant, demeurent immobiles et *font le mort*. En un mot, le sabbat hébraïque — antérieur au Décalogue, qui le suppose connu — n'est pas autre chose, à l'origine, qu'une superstition analogue à celle qui fait craindre à des gens mêmes cultivés de se mettre en route un *vendredi* ou un *treize*. Même à l'époque de Jésus-Christ. la conception toute moderne du sabbat, envisagé comme un jour de repos hygiénique, n'avait pas encore percé l'enveloppe superstitieuse qui la recouvre. C'est en Angleterre, pays biblique et pays d'industrie, qu'on mit à la mode l'explication utilitaire et rationnelle du sabbat. Il en advint de cet usage du repos hebdomadaire comme de tous les autres : ceux qui se trouvent répondre à une nécessité sociale ou hygiénique survivent, les autres tombent en désuétude ou perdent du terrain. Comme il est bon, en effet, de se donner un jour de repos, on le fit par raison, quand on eut cessé de le faire par préjugé. Mais, cela étant, et l'idée du jour néfaste une fois rejetée, pourquoi choisir, pour se reposer, un jour plutôt qu'un autre ? Pourquoi ne pas se reposer avec la grande

majorité de ses compatriotes et de ses concitoyens? — C'est, répond-on, que le christianisme a choisi le dimanche et que nous sommes juifs. — Sait-on seulement pourquoi le christianisme a choisi le dimanche? Et l'État laïque — comme l'observait autrefois Victor Giavi — n'a-t-il pas lui-même adopté le dimanche, sans y attacher de signification religieuse? Pourquoi le judaïsme se montrerait-il plus méfiant que l'État laïque?

Le judaïsme est en avance sur les autres religions par la simplicité presque philosophique de sa théologie. Il est en retard sur elles par la complication et la sévérité de ses rites. Le devoir de ceux qui ont assez de loisir ou d'autorité pour lui tracer sa voie est d'obtenir de lui, par la persuasion, qu'il regagne le terrain perdu. En dehors même de toute considération utilitaire, cette réforme, cette propagande s'imposent. Le ritualisme est un fardeau qui peut devenir une pierre d'achoppement. La vraie *robe jaune* dont il faut dépouiller les juifs, la voilà!

IV[1]

Le dernier article de M. R. T. touche à tant de points que ma réponse pourra paraître un peu longue; mais il vaudrait mieux s'abstenir complètement de traiter ces questions que de se borner à un échange d'aphorismes.

M. R. T. m'accuse à tort de vouloir proclamer comme un dogme scientifique le caractère non hygiénique des lois alimentaires. J'estime simplement que l'ancienne explication utilitaire a fait son temps et je constate que tous les exégètes autorisés sont d'accord pour la repousser aujourd'hui. Il est inutile de discuter avec les autres, tant qu'ils n'apporteront pas de nouveaux arguments en faveur d'une opinion discréditée.

Quant à l'origine totémique des prohibitions alimentaires, ce n'est, je l'accorde, qu'une hypothèse, mais c'est une hypo-

[1. *L'Univers israélite*, 21 décembre 1900.]

thèse très vraisemblable, fondée sur de nombreuses et frappantes analogies. Je l'adopte provisoirement comme la meilleure, prêt, d'ailleurs, à y renoncer si l'on m'en indique d'autres plus plausibles. Mais je ne crois pas de ce nombre celle que signale en passant M. R. T. Comme l'animal, dit-il, l'homme n'est pas omnivore; s'abstenant par dégoût de certains aliments, il a pu forger des romans totémiques pour expliquer sa répulsion et la consacrer. Cela pourrait s'admettre ou, du moins, se discuter si la généralité des totems étaient des animaux ou des plantes comestibles; or, c'est le contraire qui est vrai. Neuf fois sur dix, le totem n'est pas mangeable. La défense de *manger* n'est, à la vérité, qu'accessoire; le caractère essentiel de l'interdiction totémique, c'est la défense de *tuer*, qu'il s'agisse d'un végétal ou d'un animal. Toute explication des prohibitions totémiques qui ne part pas de là, est viciée à la base; c'est, je crois, le cas de celle que propose — non sans hésitation, je le reconnais — mon savant contradicteur.

D'autre part, il a mille fois raison de dire qu' « il ne faut pas confondre une chose avec ses origines ». Tout change, ou plutôt tout évolue; si, comme le pensent beaucoup de philosophes, l'altruisme est sorti par évolution de l'égoïsme, il serait absurde de condamner l'altruisme, parce que l'esprit de sacrifice qui le caractérise ne s'y est fait une large part qu'avec le temps. De même, on commettrait un intolérable paralogisme en repoussant les lois alimentaires par cela seul qu'elles ont été, à l'origine, des superstitions. Autant rompre avec toutes les lois qui constituent les convenances, la civilité puérile et honnête, parce qu'elles dérivent, en dernière analyse, de *tabous* analogues à ceux des Polynésiens. Toutefois, il est digne d'un homme raisonnable de savoir ce qu'il fait et pourquoi il le fait. Héritier d'un long passé de préjugés et de superstitions, qui se sont peu à peu tranformés et dont plusieurs ont reçu comme l'investiture de l'hygiène personnelle ou de l'hygiène sociale, il doit se demander, en présence d'une règle que la tradition prétend lui imposer, dans quelle mesure elle est consacrée par le double patronage dont il vient d'être question. En ce qui concerne les lois ali-

mentaires, il reconnaîtra que la défense de manger des charognes est très judicieuse et que l'inspection des viscères des animaux de boucherie n'est pas inutile ; en ce qui concerne le Sabbat, il conviendra de la nécessité d'un jour de repos, à la condition que l'obligation du repos ne dégénère pas en tyrannie. Mais il se révoltera si l'on prétend lui imposer toutes les observances, alors même qu'elles sont, en grande partie, inutilement gênantes et qu'aucun argument autre que la tradition ne milite en leur faveur. Il dira que cette tradition a été soumise à l'épreuve décisive, celle du temps ; que ce que le plus grand nombre des hommes éclairés en ont conservé, mérite d'être conservé encore et même propagé, mais que ce qui est resté le partage exclusif d'une minorité néophobe ou d'une majorité ignorante doit être considéré comme caduc, à moins qu'on ne puisse alléguer, à l'appui de l'une ou l'autre observance, une raison d'hygiène qui, bien que longtemps méconnue, peut exister (c'est le cas pour la circoncision). Et si cet homme raisonnable aime son prochain, compatit à ses ignorances et à ses misères, il fera effort, dans la mesure de son influence, pour propager les idées d'émancipation rituelle qu'un peu de réflexion et d'étude lui aura suggérées.

Le sabbat, jour *néfaste* ou du moins *critique*, n'est pas devenu, d'un instant à l'autre, jour de repos, au sens hygiénique et utilitaire où nous entendons ces mots. Avant d'aboutir à la conception moderne, l'idée du chômage sabbatique a dû s'en rapprocher par degrés. Aussi n'est-il pas surprenant que certains passages de la Bible trahissent déjà un progrès dans cette direction. Toutefois, les textes cités par M. R. T. sont loin d'être tous formels à cet égard ; le seul fait qu'il soit question du repos sabbatique du Créateur, prouve que la notion de *force à réparer* était encore bien vague. Quant au passage d'*Isaïe* (LVIII, 13), il implique tout autre chose que ce qu'y croit voir M. R. T. Non seulement le bas peuple considérait le sabbat comme un jour dangereux, mais il inclinait à en faire un jour d'expiation et de privations. Les Grecs et les Romains, qui ont vu cela de près — alors que la Bible et le Talmud ne nous montrent, en somme, qu'une

face de l'ancien judaïsme — ont même affirmé que les israélites jeûnaient le Samedi. Or, le sabbat babylonien avait le caractère d'un jour de propitiation et d'expiation; le prophète s'irrite de voir les Hébreux incliner vers la même conception que les païens et il leur ordonne d' « appeler le sabbat *délices* », c'est-à-dire de le célébrer comme un jour de fête. L'explication que je donne ici, proposée par un savant juif, M. Jastrow, me paraît évidente; je renvoie M. R. T. à son mémoire (*Original character of the Hebrew sabbath*) pour des arguments complémentaires dans le même sens.

Toutes les prescriptions bibliques et post-bibliques relatives au sabbat sont là pour attester, par leur sévérité et leur minutie, que, dans l'esprit même des anciens docteurs du judaïsme, il ne s'agissait nullement d'assurer aux travailleurs un repos bien mérité, mais de respecter un *tabou*, c'est-à-dire une de ces interdictions qui peuvent affecter les personnes et les choses, comme les jours et les époques de l'année. Par cela seul qu'il était jour *interdit*, le sabbat était jour de repos. Peut-être faut-il, pour comprendre cela sans difficulté, avoir un peu étudié les Polynésiens, chez qui les *tabous* de tout genre jouent un très grand rôle; mais je suis sûr que M. R. T. n'est pas de ces savants qui s'imaginent pouvoir expliquer la Bible rien que par la Bible. Depuis Robertson Smith, la critique des Livres Saints elle-même n'est plus qu'une province de la psychologie comparée.

M. R. T. paraît n'avoir pas saisi ce que j'ai dit touchant l'impôt sur le *kascher*. Cet impôt est mal assis, par la raison que les pauvres, généralement néophobes, s'y soumettent, alors que les riches s'en affranchissent en mangeant *teréfa*. Or, le produit de cet impôt est affecté, partout où il existe, à des œuvres d'utilité générale, auxquelles riches et pauvres devraient contribuer suivant leurs moyens. Voilà pourquoi il devrait être remplacé par une taxe sur le revenu des fidèles, analogue à celle qui existe à Berlin et ailleurs.

Un mot de réponse encore à notre vénérable correspondant, M. le rabbin Michel Mayer. Les arguments qu'il m'oppose, tous d'ordre sentimental, ne peuvent guère être dis-

cutés. Je me contente de lui dire qu'en raisonnant comme il fait on justifierait les pires superstitions du moyen âge, sous couleur qu'elles assurent aux malheureux « l'espoir d'un avenir meilleur », une « jouissance intime et profonde », etc. J'ajoute que l'assertion de M. Mayer, relative aux immunités des israélites dans les épidémies, est une vieille erreur remontant au temps de la Peste Noire, que de tristes expériences contemporaines n'ont que trop réfutée. Les juifs russes n'ont pas moins souffert du choléra que les orthodoxes et ils payent un tribut plus élevé à la phtisie. Cela tient à leur effroyable misère physiologique que les interdictions alimentaires et autres contribuent, dans une certaine mesure, à aggraver. Mon seul but et mon seul espoir, en écrivant ces lignes, est de travailler, si peut que ce soit, à les alléger de ce dur fardeau.

L'*Univers israélite* du 10 mai 1901 a publié un article intitulé : « La portée hygiénique des prescriptions alimentaires », où j'ai lu avec surprise la phrase suivante : « Une fois reconnue l'importance de l'alimentation, on conçoit qu'une religion comme celle d'Israël, qui emploie tous les moyens pour porter l'homme à la perfection, ait édicté des prescriptions alimentaires, ait attribué à l'hygiène une valeur morale. »

Permettez-moi — au risque d'être traité à nouveau d'*antisémite* — de protester, une fois de plus, contre cette manière de voir qu'aucun texte biblique ne justifie et que condamnent, à mon avis, l'ethnographie, l'histoire et le bon sens.

L'ethnographie connaît des douzaines de religions qui proscrivent certains aliments d'une façon absolue, ou pendant certaines périodes de l'année, ou qui les permettent aux hommes seulement, etc. Ces religions sont presque toutes celles de peuples tout à fait primitifs, adonnés aux superstitions les plus grossières, qui n'ont aucune idée ni de science,

1. L'*Univers israélite*, 17 mai 1901.

ni d'hygiène. Donc, *à priori*, on ne peut faire à la loi mosaïque, en ce qui concerne l'alimentation, un sort à part et lui attribuer un caractère hygiénique, alors que le caractère des législations analogues est incontestablement et exclusivement superstitieux.

L'histoire nous enseigne, d'autre part, que l'idée même de l'hygiène, c'est-à-dire d'une relation directe et vérifiable entre le régime des hommes et leur condition physique, est une découverte due au génie rationaliste de la Grèce, découverte sans doute aussi ancienne qu'Homère, mais qu'a popularisée, au v[e] siècle avant notre ère, l'influence de l'école hippocratique[1].

Elle enseigne aussi, à ceux qui veulent se donner la peine de lire, que jamais, dans toute la Bible, une maladie individuelle ou une épidémie ne sont expliquées par la transgression d'une loi alimentaire ou d'une loi de propreté. La lèpre frappe les hommes et les femmes qui ont désobéi au Seigneur ou molesté, ne fût-ce que par des propos, les mandataires de sa volonté; les épidémies punissent de même les fautes des rois, ou encore les désobéissances collectives. Maladies et épidémies sont, pour les écrivains bibliques, des manifestations directes de la colère divine, absolument comme pour l'auteur de l'*Iliade*. Au même état de civilisation répond la même ignorance des causes naturelles et, par suite, la même insouciance de la prophylaxie.

L'histoire enseigne encore que, dans cette réunion célèbre qui eut lieu à Jérusalem un demi-siècle après le début de notre ère, alors que les juifs orthodoxes voulaient empêcher les juifs dissidents de rompre avec les lois alimentaires, personne, dans le parti conservateur, ne songea à invoquer un motif d'utilité publique ou d'hygiène. Nous possédons, dans le Nouveau Testament, deux relations de ce colloque, qui se maintint exclusivement sur le terrain religieux. Il eût été cependant bien facile aux adversaires de Paul d'alléguer, à l'appui de l'ancienne Loi, l'intérêt bien entendu des hommes que le missionnaire s'apprêtait à convertir!

1. Voir mon article *Medicus* dans le *Dictionnaire des Antiquités*.

Maintenant, que les prescriptions alimentaires de l'ancienne Loi se trouvent plus ou moins d'accord avec les principes de l'hygiène moderne, cela est possible et vaut la peine d'être discuté; je crois cependant que la grande majorité des savants qu'ils ont abordé cette question l'on fait sous l'empire du préjugé tenace qui fait de « Moïse » un hygiéniste avant l'hygiène et qu'il y a lieu de reviser leurs jugements en se dégageant de toute idée préconçue.

On peut expliquer de diverses façons les prescriptions alimentaires qui sont un caractère presque général des religions primitives. Les ethnographes anglais de notre temps, dont je partage l'opinion, allèguent, à cet effet, le totémisme, c'est-à-dire un très ancien état de la pensée religieuse qui attribuait un caractère intangible, et par suite divin, à certains animaux ou à certaines plantes. Là-dessus, on n'arrivera jamais qu'à formuler des hypothèses plus ou moins vraisemblables; ceux qui préfèrent d'autres explications sont libres de les adopter, pourvu qu'elles puissent convenir également aux divers peuples de souche très différente qui obéissent ou qui ont obéi à des prescriptions alimentaires.

Mais le fait même que ces interditions n'ont, à l'origine, rien d'hygiénique, ne devrait plus être contesté de personne. On dit, il est vrai, que toute loi est portée dans l'intérêt de ceux à qui elle s'adresse et que, par suite, il y a de l'hygiène dans toute prescription relative aux aliments. Mais cela est un sophisme, reposant sur une interprétation arbitraire de l'idée d'hygiène. Il ne peut être question d'hygiène que lorsque la relation de cause à effet est supposée naturelle, exclusivement naturelle; or, je répète que cette idée, qui nous semble aujourd'hui si simple, bien que la superstition ambiante la méconnaisse tous les jours, est un des présents inappréciables faits au monde par la pensée hellénique. Si les Hébreux, les Assyriens et les Égyptiens en ont eu le pressentiment, ce qui est possible, convenons que nous n'en savons rien.

Il y aurait encore bien des choses à dire sur la notion de la sainteté et de la pureté dans la Bible, sur les ablutions,

purifications et autres usages, qui ne s'inspirent d'aucune conception scientifique ou hygiénique, mais que la science, cette tard-venue, a pu contribuer à maintenir, dans la mesure où ils ont semblé conformes à ses principes. Beaucoup d'autres sont devenus caducs, parce que la science leur a refusé son estampille. Et ce qui est vrai des lois rituelles ne l'est pas moins du Décalogue, qui a déjà passé et passera encore au crible de la science sociale. Une exégèse puérile n'empêchera pas plus l'émancipation du judaïsme qu'elle n'a empêché, depuis Galilée, la rotation de la terre. Le vieil arbre de Judée laissera tomber ses feuilles mortes et n'en poussera pas moins des rameaux puissants, en témoignage de son inépuisable vitalité.

Le verset 17 du Psaume XXII.

A deux reprises, en 1904[1], j'ai appelé l'attention sur le texte grec du Psaume XXII, en particulier sur le 17e verset de ce morceau célèbre ; j'ai signalé les conclusions très graves, capitales même pour le fondement historique du christianisme, qui paraissent s'en dégager. Je ne sache pas que mes observations aient trouvé de l'écho, ni qu'on ait pris la peine d'y répondre. J'ai écrit ensuite à plusieurs théologiens français et étrangers pour leur soumettre mon argumentation ; ils ne l'ont pas réfutée et les objections que j'ai recueillies, ne portant pas sur le point essentiel de ma thèse, n'ont fait que la rendre à mes yeux plus évidente. Il me semble utile de l'exposer ici dans son ensemble, avec les quelques développements qu'elle comporte. Comme le licencié Zapata de Voltaire, je ne prétends point enseigner mes sages maîtres ; je demande seulement à être instruit par eux et je les supplie de démontrer, s'ils le peuvent, que les difficultés dont je m'effraie n'existent pas.

Le Psaume XXII, attribué au roi David, se compose de deux parties ; dans la première (1-22), le Juste persécuté en appelle à Dieu et se plaint des souffrances imméritées qu'il endure ; dans la seconde (22-32), il loue et glorifie l'Éternel, dont l'intervention l'a sauvé. Ce psaume est intitulé, dans les Bibles protestantes : *Prophéties sur les souffrances de J.-C. et sur leurs suites glorieuses*. Nos évangélistes l'ont connu et en ont fait grand usage. Le premier verset : « Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? » est mis dans la bouche de Jésus sur la croix par Matthieu (XXVII, 46) et par Marc (XV, 34). Le neuvième verset est également visé par Matthieu :

1. *L'Anthropologie*, 1904, p. 278; *Revue archéologique*, 1904, I, p. 179.

Psaume XXII, 9.	*Matthieu*, XXVII, 43.
« Il se repose (disent-ils) sur l'Éternel ; qu'il le délivre et qu'il le sauve, s'il a mis en lui son affection. »	« Il se confie en Dieu ; que Dieu le délivre maintenant, s'il lui est agréable. »

Matthieu et Jean citent expressément, en indiquant leur source, le verset 19 du Psaume :

Psaume XXII, 19	*Matthieu*, XXVI, 35.	*Jean*, XIX, 24.
« Ils partagent entre eux mes vêtements et jettent le sort sur ma robe. »	« Ils partagèrent ses habits en jetant le sort, afin que ce qui a été dit par le prophète s'accomplît : *Ils se sont partagé mes habits et ils ont jeté le sort sur ma robe.* »	«Ils dirent donc entre eux : ne la mettons pas en pièces, mais tirons au sort à qui l'aura, afin que cette parole de l'Ecriture fût accomplie : *Ils ont partagé, etc.*

En présence de ces textes parallèles, l'exégèse n'a que deux partis à prendre. Ou bien elle admettra que le verset 19 du Psaume annonce et préfigure un épisode de la Passion ; mais alors elle quitte le terrain historique et ne mérite pas qu'on la suive sur l'autre. Ou bien l'on reconnaîtra, ce qui est l'opinion commune, que l'épisode relaté par Matthieu, par Luc (XXIII, 34) et par Jean n'est pas historique, mais a été inséré dans le récit de la Passion pour y marquer l'accomplissement d'une prophétie. *Tertium non datur.*

Cela n'est que l'application d'une règle générale. Toutes les fois que le récit évangélique contient des détails qui, aux yeux des Évangélistes ou de l'ancienne exégèse, semblaient *accomplir* des paroles ou *expliquer* des faits précis relatés dans l'Ancien Testament, la critique a le devoir absolu de nier l'historicité de ces détails et de les rapporter à leur source avouée ou cachée, qui est le passage biblique correspondant. Elle prend de la sorte, et à juste titre, le contre-pied de l'exégèse naïve en honneur dans le christianisme primitif. Ainsi saint Justin cite plusieurs fois le Psaume XXII ; il le transcrit même *in extenso* ; il s'en sert, tant dans la première *Apologie* (chap. 38) que dans le *Dialogue avec Tryphon* (chap. 98 et suiv.), pour prouver la véracité de la tradition apostolique. A notre tour, nous tenons grand compte des rapprochements qu'il institue, beaucoup trop frappants pour être attribués au hasard, et nous concluons de là à la dépen-

dance étroite des deux groupes de textes; mais c'est pour nier l'autorité historique des plus récents, non pour la confirmer.

Cela posé — et j'aime à croire que tous les savants de bonne foi sont d'accord à ce sujet — j'aborde l'examen du verset 17 du Psaume, qui (chose singulière) n'est pas visé directement dans les Évangiles, mais dont l'Église primitive, au témoignage de saint Justin, faisait cas comme d'une prophétie indubitable.

Le texte hébreu de ce verset est corrompu; mais le texte grec se traduit sans ambiguïté : « Une assemblée de gens malins m'a entouré; *ils ont percé mes mains et mes pieds*[1]. »

Sur quoi Justin remarque[2] : « David, le roi prophète, qui s'exprima ainsi, n'a pas éprouvé ces maux; mais Jésus étendit les mains et fut crucifié... Ces paroles : *ils ont percé mes mains et mes pieds*, se rapportent aux clous de la croix par lesquels furent percés ses pieds et ses mains. Après qu'il eut été crucifié, ils partagèrent au sort son vêtement... Que les choses se soient bien passées ainsi, vous (les empereurs et les sénateurs romains) pouvez vous en assurer par les Actes de Ponce Pilate. »

Ainsi, aux yeux de saint Justin, l'historicité des faits de la Passion ressort de deux témoignages : un psaume cru prophétique et un document faux. Je sais bien qu'il a plu à quelques exégètes d'admettre l'authenticité des *Actes de Pilate* cités par Justin, tout en convenant que les écrits conservés sous ce titre ou sous celui de *Rapport de Pilate* sont de misérables falsifications; mais à qui fera-t-on croire que la primitive Église eût laissé perdre un témoignage de premier ordre, comme la relation authentique de Pilate à Tibère, si ce document avait jamais existé?

Passons de Justin à trois savants du XIX[e] siècle — à Strauss d'abord.

« Quant au 17[e] verset de ce Psaume, qu'on a rapporté à la mise en croix du Christ, quand bien même on donnerait au

1) Ὤρυξαν χεῖράς μου καὶ πόδας [μου]. Pas d'autre variante.
2) Justin, *Apol.*, I, 35.

mot *karou* l'explication la plus invraisemblable en le traduisant par *perfoderunt*, il faudrait toujours l'entendre non au propre, mais au figuré ; et la figure ici employée est empruntée non pas au supplice de la croix, mais à une chasse ou à un combat avec des animaux sauvages ; ainsi le rapport de ce verset à la mise en croix du Christ n'est-il plus soutenu que par ceux avec lesquels il ne vaut pas la peine de discuter[1]. » Reuss (*Psaumes*, p. 116) traduit littéralement le texte hébreu, qui n'a pas de sens[2], et ajoute (p. 120) : « Il est difficile de dire comment les Grecs sont arrivés à cette traduction (*ils ont percé mes mains et mes pieds*), un simple changement de lettre ne suffisant pas ; « comme un lion », c'est *kaari* ; « ils « creusèrent » serait *karou* ». — Reuss signale la difficulté et passe outre ; cela lui est arrivé souvent.

Renan s'élève contre la naïveté de Justin (t. VI, p. 376) : « Antonin et Marc Aurèle ne connaissaient pas la littérature hébraïque ; s'ils l'avaient connue, ils auraient certainement trouvé l'exégèse du bon Justin bien légère. Ils eussent remarqué, par exemple, que le Psaume XXII ne renferme les clous de la Passion que moyennant une interprétation puérile des contre-sens des Septante. »

Tout cela est à côté de la question. La signification primitive du texte hébraïque n'importe pas, puisque les évangélistes ont fait usage du texte grec ; or, ce texte, traduit ou non d'un texte hébreu différent du nôtre, est, en lui-même, parfaitement clair et fait une allusion évidente à la cruxifixion, telle que l'auteur du Psaume — un exilé, suivant Strauss — a pu la connaître dans la captivité, ou telle qu'il a pu la connaître par ouï-dire, ce supplice n'étant pas en usage parmi les Juifs. Non seulement c'est l'interprétation *obvie*, mais je n'arrive pas à en découvrir une autre qui ait un sens.

La question soulevée par ce verset se pose exactement dans les mêmes termes que pour le partage des vêtements du

1) Strauss, *Vie de Jésus*, trad. Littré, t. II, p. 32. On transcrit à regret l'illisible charabia de Littré ; a-t-il écrit cette traduction lui-même ?

2) « Une troupe de scélérats me circonviennent comme un lion, aux mains et aux pieds. »

Juste persécuté, mentionné à la fois dans le Psaume XXII et dans le récit évangélique. La bonne foi la plus élémentaire n'interdit-elle pas de recourir, dans le second cas, à une explication que l'on rejetterait dans le premier? Si le partage des vêtements n'est pas historique, par cela même qu'il est l'accomplisement d'une prétendue prophétie, *la crucifixion n'est pas historique non plus*, par la même raison.

Je n'entrevois qu'une seule échappatoire : ce serait de considérer le verset 17 du texte grec comme une interpolation chrétienne, postérieure à nos Évangiles qui ne le citent pas. Mais s'il y avait des interpolations chrétiennes dans les Septante, nous en aurions bien d'autres exemples, bien d'autres preuves; l'interpolateur, une fois sur cette pente, aurait introduit dans le Psaume XXII d'autres détails étrangers au texte hébraïque et préfigurant, eux aussi, la Passion. J'indique donc l'échappatoire, mais pour déclarer qu'il est difficile d'y recourir sans accumuler les hypothèses. A mon avis, le texte grec que nous lisons était lu par les Juifs du temps de Pilate, qui le comprenaient comme l'a compris saint Justin; les premiers narrateurs évangéliques y ont puisé non seulement des détails du récit de la Passion, mais l'idée même du supplice auquel aboutit toute l'histoire de la Passion. Cette histoire est celle de Jésus mis en croix; si la croix est mythique, l'histoire s'effondre tout entière. Je n'y peux rien[1].

On m'a dit : « Mais la mort de Jésus sur la croix est attestée par saint Paul, par Tacite, peut-être par Josèphe. » Je ne discuterai pas ici ces témoignages. Justin, écrivant en 150, longtemps après Paul, Josèphe et Tacite, n'en connaît, en dehors des prétendues prophéties, qu'un seul, et ce témoignage — le rapport de Pilate — est un faux grossier. Ce n'est certes pas Justin qui a perpétré ce faux; il en parle comme d'un document connu, bien qu'il ait pu ne pas le connaître lui-

1. On pourrait encore proposer cette solution : Jésus en croix, se remémorant le Psaume XXII *à cause du verset* 17, en cite le début; cette citation motive ensuite, dans les Evangiles, l'introduction de l'épisode du partage des vêtements, fondé sur le verset 19. Mais, alors, il faudrait bien reconnaître le caractère prophétique du Psaume; ce serait laisser rentrer le merveilleux par la grande porte de l'histoire.

même. Un rapport de Pilate a dû être fabriqué dès le débat du IIe siècle. Or, pour rappeler un mot célèbre, prononcé à l'occasion d'un faux beaucoup plus récent, quand on fait de la fausse monnaie, c'est apparemment qu'on n'en possède point de bonne. Les païens, de leur côté, fabriquèrent un faux rapport de Pilate, celui-là injurieux pour Jésus[1]; preuve nouvelle que Pilate n'a jamais fait de rapport ou, du moins, qu'on n'en a jamais possédé le texte.

Le seul fait que des hommes, qui étaient bien mieux informés que nous des usages romains, ont fabriqué de tels rapports, atteste que, dans leur opinion, un procurateur qui mettait à mort un homme libre *devait* un rapport à l'Empereur. Donc, si Pilate a fait exécuter Jésus, il a *dû* en rendre compte; mais il paraît bien n'en avoir pas rendu compte, puisque, d'un côté comme de l'autre, on n'a pu alléguer que des faux. Serait-ce donc que Pilate n'a pas ordonné l'exécution de Jésus?

Qu'on trouve dans Paul ou ailleurs une preuve historique de la crucifixion de Jésus, je le souhaite, mais cela ne changera rien à ma thèse. Celle-ci se borne à mettre en lumière la profonde signification d'un verset du Psaume XXII et l'influence incontestable, prépondérante que dut exercer le texte grec de ce verset sur le choix du supplice infligé, suivant la tradition paulinienne et évangélique, à Jésus. La question de l'historicité de la Passion se présente, dès lors, sous un aspect nouveau. *A priori*, elle est aussi compromise que l'épisode du partage des vêtements. Ce n'est plus à ceux qui la rejettent de motiver leurs doutes; le verset 17 y suffit. C'est à ceux qui l'admettent de l'étayer par quelque témoignage décisif, ou d'affaiblir l'argument contraire tiré du verset 17. Après avoir longtemps réfléchi, je ne crois pas qu'on y réussisse; mais je m'inclinerai devant de bonnes raisons, pour peu qu'on m'en oppose[2].

1. Eusèbe, *Hist. Ecclés.*, IX, 5, 7.

2. Vu l'état de la question, il me semble que la vérité historique de la crucifixion comporterait, comme conséquence inéluctable, le caractère inspiré et surnaturel du Psaume XXII, ou plutôt de la version grecque de ce Psaume. Cette conséquence n'embarrassera pas les chrétiens orthodoxes, au contraire; mais c'est au jugement des historiens indépendants que je fais appel.

Le sabbat hébraïque[1]

Le travail de M. Jastrow sur le sabbat[2] mérite d'être généralement connu, alors que le caractère spécial du recueil où il a paru semble le condamner à rester obscur. L'auteur, orientaliste distingué, a définitivement refuté l'opinion absurde qui attribue à « Moïse » l'institution d'un jour de repos obligatoire, destiné à préserver les Hébreux du surmenage[3]. Si le sabbat (transféré au dimanche)[4] est devenu tel avec les siècles, cela prouve simplement que lorsqu'une superstition peut s'accrocher à un motif d'utilité sociale ou hygiénique, elle a chance de se perpétuer et qu'elle se perpétue souvent à juste titre. Mais, à l'origine, le repos sabbatique n'est qu'une superstition grossière, tout à fait analogue à celle qui, le 13 de chaque mois, allège la besogne des compagnies de chemin de fer et de paquebots. Le sabbat, comme le 13, a été d'abord un jour néfaste, un jour où il ne fallait rien entreprendre, parce que les dieux étaient de mauvaise humeur ce jour-là. M. Jastrow aurait pu trouver une preuve nouvelle de sa thèse dans les *Travaux et les Jours* du vieil Hésiode, qui est un véritable arsenal de tabous[5]. Après avoir énuméré les jours propices et les jours défavorables, ceux où l'on peut commencer un travail et ceux où il faut s'en abstenir, il ajoute (v. 825) : « Tel jour est une marâtre pour l'homme, tel autre une mère. » Et le poète béotien n'ignore pas pourquoi certains jours sont dangereux : « Évite les cinquièmes jours du mois, car ils sont périlleux et menaçants ; *on dit*

1. [*L'Anthropologie*, 1900, p. 472-474. J'ai remanié cet article.]

2. Morris Jastrow, *The original character*, etc. (Le caractère primitif du sabbat biblique). Extrait de l'*American Journal of theology*, vol. II, n° 2, p. 312-352.

3. Le surmenage peut exister chez des populations adonnées à l'industrie, comme les nôtres, mais non chez des populations pastorales et agricoles.

4. Le dimanche était fêté, dès le début du IIe siècle, comme jour de la résurrection de Jésus-Christ, κυριακή (*Didache*, XIV, 1). Cf. Hotham, art. *Lord's Day* dans le *Dict. of christian antiquities*, p. 1042.

5. Cf. E. E. Sikes, *Folk-lore in the* Works and Days *of Hesiod*, in *Classical Review*, 1893, t. VII, p. 389-394.

que les Furies parcourent alors la terre » (v. 800-801). Ainsi, Hésiode savait déjà que, pour l'agriculteur, le jour du repos est un jour néfaste, un jour *hanté*; si les modernes l'ont oublié si longtemps, cela n'est pas à l'honneur de leur critique. Du reste, les Grecs et les Romains ont cru que le sabbat hébraïque était essentiellement un jour triste; ils ont même assuré que c'était un jour de jeûne[1], ce qui est exagéré, mais s'explique par l'interdiction biblique de faire la cuisine le samedi : la nourriture doit avoir été préparée la veille, usage que des millions d'Israélites observent encore.

Il y avait même des rigoristres qui prescrivaient l'immobilité le jour du sabbat. Origène rapporte que Dosithée, contemporain de Jésus et chef d'une secte samaritaine à tendances ascétiques, se fondait sur un passage de l'*Exode* (XVI, 29) pour exiger de ses adeptes qu'ils gardassent, pendant tout le sabbat, la position où ils se trouvaient au début de cette fête. L'immobilité est évidemment la condition la plus favorable pour ne pas donner prise aux attaques des génies malfaisants; l'animal lui-même, quand il se sent menacé et ne peut fuir, *fait le mort*. Dosithée n'a pas dû inventer le précepte que lui attribue Origène, mais seulement remettre en honneur un vieux *tabou* qui subsistait obscurément dans quelques cercles dévots.

On pourrait objecter, en faveur du caractère social et moral du sabbat primitif, que la loi mosaïque prescrit le repos non seulement à l'homme, mais à ses serviteurs et à ses bêtes de travail (*Exode*, XX, 10). Que de fois on a fait valoir ce texte pour prouver que « Moïse » avait les sentiments d'un philanthrope moderne, même en ce qui concerne la pitié due aux animaux[2]! Mais le pape Pie IX jugeait plus sainement lorsque, sollicité par une société anglaise d'entrer dans une ligue pour la protection des bêtes, il répondit qu'il ne trouvait rien dans les Écritures pour l'y engager. Si l'homme doit dispenser de travail son serviteur et sa bête de somme, le jour du sabbat, c'est simplement parce que c'est un

1. Voir les textes dans le recueil de Th. Reinach, *Fontes rerum judaïcarum*, t. I, p. 104, 243, 266, 287.

2. Je m'accuse d'avoir imprimé des billevesées de ce genre dans la *Revue scientifique*, 1888, II, p. 67 (*la Charité juive*). M. Ch. Richet, qui répondit à mon article, ne sut pas en démasquer l'ineptie, pas plus que M. Gust. Le Bon, que j'avais mis en cause; nous étions trois ignorants criant dans la nuit. Il n'y a cependant pas un siècle de cela; mais on peut juger, en relisant ces pages, des progrès que la science a faits, grâce à l'introduction, dans son vocabulaire, d'un mot qu'ignorait Renan — celui de *tabou*.

« mauvais jour » et que le travail fait ce jour-là ne vaudrait rien ou serait préjudiciable. Bêtes et gens pourraient se blesser, prendre des maladies, etc. La crainte a été le mobile des actions humaines longtemps avant la charité [1]; ne voit-on pas, aujourd'hui encore, que le plus grand nombre des actes de charité sont inspirés par la crainte du lendemain ou de l'au-delà? L'état d'esprit du Don Juan de Molière, qui donne aux pauvres par amour de l'humanité, est resté et restera longtemps exceptionnel.

Voici maintenant l'argumentation de M. Jastrow, qui s'est placé sur le terrain sémitique sans aborder celui du folklore et de la psychologie comparée.

L'idée de rendre propice la divinité tient une grande place dans les rites des Hébreux comme dans ceux des Babyloniens. Les uns et les autres distinguaient certains jours où des « mesures » devaient être prises, soit pour s'assurer le bon vouloir des dieux, soit pour désarmer ou prévenir leur colère. Un des motifs du choix de ces jours était la succession des phases de la lune. Aujourd'hui encore, l'homme des champs croit que le jour d'un nouveau quartier est *critique*, qu'il sera le début d'une série de bons ou de mauvais temps. Cette superstition très ancienne explique que les jours 7, 14, 21, 28 des mois lunaires aient été considérés comme périlleux, c'est-à-dire comme d'un augure incertain ou défavorable (dans le doute abstiens-toi, dit la vieille sagesse). Les Babyloniens appelaient ces jours *sabattu* ou *sapattu*, mot qui répond, dit-on, au *shabbâthôn* hébreu, avec le sens de « cessation » (de la colère divine?), de « pacification » et, par suite, de « repos » [2]. L'ancien sabbat des Hébreux était marqué par des rites expiatoires, destinés à désarmer ou à concilier la divinité; on le célébrait alors de sept en sept jours et il coïncidait avec les phases de la lune. Bien plus tard, la prescription du repos, qui n'était que secondaire et ac-

1. Je ne prétends nullement qu'il n'y ait pas de morale, au sens le plus élevé du mot, dans le code dit mosaïque; l'originalité et la grandeur de ce code, c'est précisément qu'on y voit l'idée morale se dégageant des *tabous* primitifs. Mais il ne faut pas la chercher là où elle n'est pas, au risque de l'y mettre d'abord pour la trouver.

2. On n'a pas encore fourni la preuve que les jours dits *sabattu* par les Babyloniens aient été le 7^{e}, le 14^{e}, le 21^{e} ou le 28^{e} du mois; en revanche, M. Pinches a récemment publié un texte suivant lequel le 15^{e} jour du mois, celui de la pleine lune, aurait été *sapattu* (cf. E. Schürer, *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft*, 1905, p. 14).

cessoire dans le sabbat primitif, devint l'essentiel; on chercha alors à la justifier par la légende du repos divin, qui se place au septième jour de la Création. D'autre part, à l'époque des Prophètes, les Hébreux se préoccupèrent de différencier leurs rites d'avec ceux des Babyloniens, alors même que les uns et les autres remontaient à la même source. L'usage s'établit de célébrer le sabbat tous les sept jours, sans tenir compte du quantième du mois, et d'en faire disparaître — ce à quoi l'on ne réussit pas entièrement — le caractère triste et inquiet. Ce dernier dessein paraît clairement marqué dans deux versets du LVIII^e chapitre d'Isaïe : « Si tu appelles le sabbat tes délices et honorable ce qui est consacré à l'Éternel... alors tu jouiras de délices en l'Éternel. » La prescription de faire du sabbat un jour de bonheur ou de joie a pour pendant l'usage moderne qui attribue le même caractère joyeux au premier de l'an, alors que, dans les civilisations sémitiques primitives, c'est éminemment un jour *critique*, réservé aux cérémonies propitiatoires.

M. Jastrow me paraît avoir été moins heureux dans sa tentative d'expliquer le repos divin du septième jour par un rapprochement avec les mythes babyloniens de la création. Il suffisait, semble-t-il, pour rendre compte de cette tradition mythologique, d'y voir un reflet du vieux rituel qui prescrivait le repos sabbatique à l'homme et un essai naïf pour expliquer ce rituel par une légende. M. Jastrow ne repousse pas cette solution si simple, mais il fait observer, en outre, que dans la Genèse babylonienne, le dieu Marduk combat et subjugue Tiamât et les génies de l'orage, après quoi sa colère s'apaise, car les ennemis de l'ordre cosmique sont vaincus (comme les Titans par Jupiter). Le « repos » divin de la Genèse biblique serait donc, primitivement, l'apaisement de la colère divine, sortie victorieuse d'une guerre ardente contre les éléments déchaînés du chaos[1].

1. [Une étude très approfondie sur l'origine de la semaine et l'adoption du cycle de sept jours dans le monde antique a été publiée par M. E. Schürer, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1905, p. 1-71.]

ADDITIONS

P. 1 et suiv. — J'aurais dû renvoyer, pour le début de cette leçon, au livre si suggestif de feu Schurtz (de Brême), *Urgeschichte der Kultur*, Leipzig et Vienne, 1900.

P. 173. — Miss Jane Harrison veut bien me signaler un texte d'Apollonius de Rhodes (*Argon.*, I, 738), qui confirme mon hypothèse d'un « Sisyphe constructeur ». Sur la tunique brodée de Jason était représenté un des constructeurs des murs de Thèbes, Zéthos, portant laborieusement sur ses épaules le sommet détaché d'une montagne :

Ζῆθος μὲν ἐπωμαδὸν ἠέρταζεν
οὔρεος ἠλιβάτοιο κάρη, μογέοντι ἐοικώς.

P. 187. Il est question dans l'*Avesta* de mets infectés de poisons qui sont la nourriture des damnés (trad. Darmesteter, t. II, p. 658). On s'étonne de trouver la même idée dans Valerius Flaccus.

P. 439. Ce mémoire a paru dans la *Revue de l'Histoire des Religions* (1905, p. 260-266), avec une réponse de M. Jean Réville (p. 267-275). Mon savant contradicteur ne croit pas à une interpolation chrétienne du Psaume, mais à un contresens du traducteur grec, qui a tiré ce qu'il a pu d'un texte hébreu altéré. Jusque-là nous sommes d'accord. Mais il ajoute : « La lecture de ces paroles, dans le texte grec pas plus que dans le texte hébreu, n'aurait jamais pu suggérer à quelqu'un l'idée que le fidèle malheureux a été crucifié. » Comment ! « Ils ont creusé mes mains et mes pieds », ces mots ne pouvaient pas suggérer l'idée de la crucifixion ? Mais ils font plus que la suggérer, ils l'énoncent. M. Réville ne nous dit pas comment ces mots ont été compris, pendant des siècles, par les Juifs hellénisants qui les lisaient et les récitaient dans le texte grec. C'est l'évidence même que ces Juifs entendaient par là la crucifixion, supplice dont le creusement des pieds et des mains était le caractère distinctif (cf. Plaute, *Mostellaria*, II, 1, 2 : *Ego dabo talentum, primus qui in crucem excurrerit, Sed ea lege ut* affigantur *bis* pedes *bis* brachia.) — L'usage des clous dans la crucifixion de Jésus ressort de Jean, xx, 25.

INDEX ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LES DEUX PREMIERS TOMES

N.-B. Les chiffres précédés de la lettre *b* renvoient aux pages du tome
Les chiffres romains renvoient aux pages des *Introductions*.

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

TABLE DES GRAVURES

ANGERS. — IMP. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER.